القَوْلُ السَّـدِيدُ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف

فضيلة الأستاذ الشَّيخ **محمود أبو دقيقة**

الأستاذ بكلية أصول الدين سابقًا

تحقيق وتعليق

فضيلة الأستاذ الدكتور **عوض الله جاد حجازي**

رئيس جامعة الأزهر الأسبق

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

١ – ٣











بســــم الله الرحمن الرحيم

خطبة المؤلف رحمه الله تعالى

الحمد لله الذى استحق الوجود والوحدة بالذات ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المنعوت بكامل الصفات ، وعلى آله وصحبه السالكين منهج التفويض فى المتشابهات .

أما بعد فلما صدر المرسوم الملكى الكريم باعتماد خطط ومناهج الدراسات بالمعاهد الدينية وكليات الجامع الأزهر الشريف بتاريخ ٩ من ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هجرية ١٧ من ابريل سنة ١٩٣١ ميلادية بمقتضى القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ميلادية ، وانتخبت لدراسة علم التوحيد بكلية أصول الدين ، وكان المنهاج الموضوع لذلك لا يفى به كتاب واحد من الكتب المعروفة وقتها ، التزمت أن أملى على الطلاب ما يحتاج إليه كل مبحث من مشتملات ذلك المنهاج فأقول وبالله التوفيق .

منهج التوحيــد

المقرر تدريسه للسنة الثانية بكلية أصول الدين

تعريف علم التوحيد ، موضوعه ، وجه الحاجة إليه ، تاريخ تدوينه **وأشهر مؤلفاته** باختصار ، مباحث العلم وأقسامه ، مباحث **الدليل وأقسامه** ، مباحث النظر ، مباحث الوجود والعدم والحال . الماهية وأقسامها ، مباحث الوجوب ، والامتناع ، والإمكان ، مباحث القدم والحدوث مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح . الدور والتسلسل . الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار ، اثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع .

مقدمة

إن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما يحصل بمعرفة الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية .

ولما كانت العلوم عبارة عن مسائل (وهى متكثرة ومتنوعة) ، وتحصيلها بعدّ هذه المسائل وسردها متعسر، اقتضى حسن التعليم وتسهيله العدول عن ذلك الطريق إلى طريق آخر ، يوصل إلى معرفة العلم الذى يراد تحصيله ، وتمييز مسائله عن مسائل العلم ، المغاير له على وجه أسهل وأضبط .

لهذا نظر الأوائل في تلك المسائل المتكثرة المتنوعة ، فظهر لهم أن منها ما يشترك في أمر ذاتي[1] أو عرضي[2] ومنها ما لا يشترك .

فجعلوا المشترك في أمر ذاتي أو عرضي علماً مستقلاً ممتازاً في نفسه عن العلم الآخر ، وسلكت الأواخر هذه الطريقة أيضاً في علومها ، وعرفوا ذلك العلم بما يضبط مسائله إما بالجهة الذاتية ، وهى الموضوع[3] ، وإما بالجهة العرضية وهى الثمرة[4] .

---

(1) الأمر الذاتي ، هو ما يلزم الشيء لذاته ، وهو الأمر الداخل في الماهية . مثل النطق للإنسان فهو لازم له لا ينفك عنه ومثل إحاطة المثلث بثلاثة خطوط فإنها لا تنفك عنه .

(2) الأمر العرضي هو الشيء الخارج عن الماهية ، مثل البياض بالنسبة للإنسان ، والطول بالنسبة له أيضا ، فهي أمور خارجة عن حقيقة الإنسان ، وهو الحيوان الناطق أو المفكر ، ويمكن أن تنفك عنه ، بأن يكون الإنسان أسود وليس أبيض أو قصيراً وليس طويلا .

(3) وموضوع العلم مسائله التي تبحث فيه ، وتعريف العلم بالموضوع والمسائل يسمى حدا في عرف العلماء .

(4) يقصد بالثمرة الفائدة التي تعود على الدارس للعلم ، وتعريف العلم بالثمرة والفائدة يسمى رسما . وذلك لأن الفائدة غير المسائل ، كما أن الثمرة غير الشجرة ، مع أنها ناشئة عنها ومتولدة منها .

لهذا وجب صناعة على كل شارع في كل فن أن يتصوره بتعريفه قبل الشروع فيه ، ليكون على بصيرة تامة فى طلبه ، فإنه إذا تصوره قبل الشروع فيه أحاط به إحاطة إجمالية ، وامتاز عنده ذلك الفن عن غيره من الفنون ، بحيث لو عرضت مسألة على الطالب بعد ذلك التصور أمكنه أن يعرف كون هذه المسألة من هذا العلم أو من غيره .

كذلك يجب على الطالب(1) صناعة قبل الشروع أن يصدق بموضوعية الموضوع(2) لأجل أن يزداد ذلك الامتياز الذى حصل أولا بتصوره(3) .

كذلك يجب عليه قبل الشروع أن يصدق بأن له فائدة مخصوصة تتناسب مع تلك المشقة ، التى يتحملها فى سبيل تحصيل العلم ، لينتفى عن سعيه العبث وليزداد رغبة فى طلبه إذا كانت الفائدة(4) عظيمة ، وهذه الأمور الثلاثة تسمى مقدمة العلم ، وقد علمت وجه وجوب تقديمها على الشروع .

---

(1) لابد لطالب العلم الذى يريد التعلم والدراسة أن يصدق بموضوعية العلم ومسائله التى يقوم العلم بدراستها قبل الشروع فيه .

(2) أى أن هذه المسائل هى موضوع العلم المدوّن هنا .

(3) أى بتعريفه وتحديده .

(4) براجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى ص ٥١ جـ ١ طبع مطبعة السعادة ١٩٠٧ م والمقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١٠ الطبعة الأولى السيد عمر الخشاب .

(تعريف علم التوحيد — موضوعه — ثمرته)

التعريف

علم يبحث فيه عن المعلوم[1] من حيث إثبات العقائد الدينية[2] أو وسائلها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالا أن علم التوحيد المدون مسائل ، موضوعها المعلوم الذى يشمل الموجود قديما أو حادثاً ، والمعدوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال (على القول به) ، ومحمولها إما عقيدة دينية أو وسيلة إلى عقيدة دينية ، مثل قولنا الله قادر[3] والشريك مستحيل ، والعالم متغير وهكذا .

وهذا تعريف له باعتبار الجهة الذاتية .

أما تعريفه باعتبار الجهة العرضية فهو : علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية[4] بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد تصديق بأشياء ، يحصل مع ذلك التصديق قدرة تامة على إثبات العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ ، مستعيناً على ذلك بإيراد الحجج المثبتة للمطلوب ، ودفع الشبه التى تطرأ .

---

(١) المعلوم : ما يصح أن يعلم ويدرك ، ويشمل المعلوم : الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعدوم مستحيلا أو ممكناً ، والحال على القول به ، راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١٢ الطبعة السابقة .

(٢) معنى العقائد الدينية ، العقائد المنسوبة إلى دين نبينا — محمد ﷺ — .

(٣) ذكر المؤلف مثالين : مثالا للعقيدة الدينية ، وهى قوله : الله قادر — الشريك مستحيل . ومثالا للوسيلة وهو قوله : العالم متغير ، فهو وسيلة إلى عقيدة دينية ، وهى إثبات الصانع .

(٤) راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ١ ص٥١ .

الموضــوع

موضوعه : المعلوم[1] الشامل للموجود والمعدوم والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية ، أو وسائل العقائد التى تذكر فى علم التوحيد ، من مباحث النظر والعلم ، والدليل ، وغيرها .

الثمــرة

فائدة هذا الفن أو ثمرته أمور متعددة باعتبارات مختلفة

فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين .

وبالنظر إلى تكميل الغير أو إقناعه إرشاد المسترشد ، وإيضاح الدليل له وإلزام المعاند بإقامة الحجة عليه .

وبالنظر إلى أصول الإسلام حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٥١ وقد اتفق العلماء على أن تمايز العلوم فى أنفسها إنما يكون بحسب تمايز الموضوعات ، فالموضوع هو وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها .

وموضوع أى علم إنما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، أو ما يرجع إليها ، والعوارض الذاتية ما يلزم الشىء لذاته — وعلى ذلك فموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، وهو مسائله الشاملة للموجود ، والمعدوم ، والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها . التى تذكر فى علم التوحيد فيشمل البحث فى ذات الله تعالى من حيث إنه عالم قادر مريد وحى وثبت ... الخ ويشمل البحث عن العالم من حيث إنه يوصل إلى إثبات صانع وخالق لهذا العالم ، وهو الله تعالى (راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ١ ص ٥٢ وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١٤ طبع عمر الخشاب .

وقيل موضوعه : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا . كحدوث العالم ، وفى الآخرة كحشر الأجساد ، وأحكامه فيها ، كبعث الرسول ، ونصب الإمام وهذا المعنى عليه اعتراضات كثيرة ، راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٥٣ .

وبالنظر إلى فروع الدين بناء العلوم الشرعية عليه ، فإنه إذا لم يثبت وجود صانع[1] قادر مرسل للرسل ، مكلف ، منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير ، أو حديث أو فقه أو أصول .

وبالنظر إلى الشخص فى قوته العلمية[2] الإخلاص فى العمل ، فإنه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرهبة[3] منه ، ولا يخفى أن ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح .

والفائدة العامة التى تجمع هذه الجهات كلها الفوز بسعادة الدارين .

تاريخ تدوين علم الكلام

فى عصر النبى ﷺ وعصر الخليفتين من بعده : أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كان حال المسلمين بالنسبة للتوحيد قاصراً على ما جاء به الكتاب ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فكانوا يفهمون من الآيات المحكمة الدالة على وجوب الوجود والوحدانية[4] وغيرهما من الصفات المعنى المتبادر منها ، ويفوضون الأمر إلى الله فيما يوهم التشبيه ، مع اعتقاد التنزيه ، ويرون أن لها[5] معنى غير ما يفهمه ظاهر اللفظ .

وفى عصر الخليفتين : الثالث والرابع رضى الله عنهما وجد خلاف بين المسلمين فى بعض العقائد ، كمسألة الخلافة ومن الأحق بها ، ثم التغالى فى حب الإمام علىّ كرم الله وجهه .

---

(١) أى موجد للعالم وخالق له .
(٢) أى أدائه للواجب عليه من التكاليف الشرعية .
(٣) أى الخوف من الله جل شأنه .
(٤) بقصد وجوب الوجود لله تعالى ، وثبوت الوحدانية له جل شأنه .
(٥) أى الألفاظ المتشابهة يحتمل ما كان لها أكثر من معنى .

الأمر الذى أدى إلى ارتكاب ما ينكره العقل والدين ، مما يسىء إلى الحنيفية السمحاء .

وفى عصر الأمويين تفرقت مذاهب المسلمين فى الخلافة ، وصار كل حزب يؤيد رأيه ويشايعه آخرون ، واتسع الخلاف ، فافترق الناس إلى شيعة ، وخوارج ، ومعتدلين ، فالشيعة ترى أن الأحق بها[1] بعد موت رسول الله ﷺ على ، ويزعمون أن الرسول أوصى له بها ، ويؤيدون ذلك بأحاديث مكذوبة ، والخوارج ترى أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين ، وإذا وقع الاختيار على شخص لا يصح أن يتنازل عنها ، ولا يلزم أن يكون قرشياً ، فمن وقع عليه الاختيار من المسلمين يكون خليفة ولو كان عبداً حبشياً ، والمعتدلون هم القائلون بالمذهب المعروف بمذهب أهل السنّة والجماعة ، وتبع هذا الخلاف خلاف فى كثير من العقائد .

لما ظهرت تلك الفرق وانتشر الخلاف فى شتى العقائد ، رأى فريق من المعتدلين المخلصين فى إيمانهم وعملهم ، أنه يجب عليه الاشتغال ببيان أصول العقائد بالطريقة التى أرشد إليها القرآن ، من النظر فى الكونيات ، نظراً منطبقاً على صحيح العقل ، فتصدى هؤلاء الأعلام لبيان العقائد على ذلك الوجه .

ومن أشهر المشتغلين بهذا البيان الحسن البصرى ، فقد كان يجلس للتعليم والأفادة بالبصرة ، ويقصده الطلاب من كل جهة .

وقد كان من بين هؤلاء الطلاب ، واصل بن عطاء[2] الذى اختلف مع أستاذه

---

(١) أى بالخلافة وتولى أمور المسلمين .

(٢) هو الذى أسس مذهب المعتزلة لأنه لما ترك شيخه الحسن البصرى وأخذ يدرس رأيه ، قال الحسن اعتزلنا واصل ، فسموا بالمعتزلة .

فى مسألة اختيار العبد واستقلاله بإرادته ، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب[١]
ولما لم يتفق مع أستاذه فى الرأى اعتزل مجلسه ، واتخذ له مجلساً آخر ، وصار يعلم
الناس أصولا لم يكن أخذها من أستاذه .

وأخذ بعد ذلك يضع كتباً فى علم الكلام على طريقة المعتزلة منها : كتاب
المنزلة بين المنزلتين[٢] وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكان هذا فى أوائل القرن
الثانى الهجرى وتوفى واصل سنة ١٣١ هـ .

وظهر فى أواخر القرن الثالث الإمام محمد بن محمد بن محمود أبو منصور
الماتريدى ، واشتغل برد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة ، وألف كتباً فى
ذلك منها : كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب أوهام المعتزلة وتوفى سنة
٣٣٣ هـ وظهر فى النصف الأخير من القرن الثالث الإمام أبو الحسن الأشعرى ؛
وكان فى مبدأ أمره تلميذاً لأبى على الجبائى المعتزلى ، فأخذ بعقائد المعتزلة واستمر
على ذلك سنين حتى عد من أئمتهم ، ثم رجع عن عقائدهم ، وأعلن هذا أمام
جمع من الناس يوم الجمعة بجامع البصرة ، فاعتلى كرسياً ونادى بأعلى صوته ، من
عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا فلان ، كنت أقول . بخلق القرآن ، وأن
الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر تقع بإرادتى[٣] فقط ، وأنا تائب مقلع عما
كنت فيه ، وسأرد على المعتزلة وأبين فضائحهم ، ومعائبهم ، وألف كتباً كثيرة فى
علم الكلام على تلك الطريقة المعروفة عنه .

---

(١) حيث قال (واصل بن عطاء) إن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها يخلد فى النار ولا يخرج منها .

(٢) يقصد بالمنزلتين : الإيمان والكفر ، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً ، بل هو فى منزلة بين الإيمان والكفر .

(٣) يعنى بإرادة العبد فقط دون تدخل لإرادة الله تعالى ، وهو مذهب باطل .

منها كتاب الإبانة ، وكتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل ، وكتاب التبيين على أصول الدين ، وكان ذلك في أوائل القرن الرابع ، ومن هذا يتبين أن مبدأ التأليف في هذا الفن[1] كان في أوائل القرن الثاني على يد واصل بن عطاء[2] .

أشهر الكتب المؤلفة في هذا الفن

الكتب المؤلفة في هذا الفن كثيرة ومع تلك الكثرة فهي منحصرة في نوعين :

(١) نوع توسع فيه مؤلفوه فتعرضوا لذكر مذاهب الفرق وأدلتها ، بترجيح مذهب أهل السنة والجماعة ، وذكر المبادىء الكلامية التي هي وسيلة لإثبات العقائد ؛ كالنظر والدليل ، والجوهر ، والعرض . ومن أشهر كتب هذا النوع كتاب المواقف ، والمقاصد ، والمطالع ، وتهذيب الكلام ، والعقائد النسفية ، والعقائد العضدية .

(٢) ونوع اقتصر فيه مؤلفوه على ذكر عقيدة أهل السنة ودليلها ، ومن أشهر كتب هذا النوع الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة ، وأم البراهين ، ورسالة التوحيد للأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده وكتاب المسايرة للكمال بن الهمام .

مباحث العلم[3] وأقسامه

قبل الشروع في بيان مباحث العلم يحسن التعرض لبيان وجه كونها من المبادىء الكلامية .

---

(١) يقصد علم الكلام الإسلامي .

(٢) هو رأس المعتزلة ، والمؤسس الحقيقي لفرقة المعتزلة

(٣) المقصود بالعلم في هذه العبارة ما يشمل علم الأسماء في القديم ، والعلم الحادث

قد علمت أن المقصود من علم التوحيد إثبات العقائد[1] وهو لا يكون إلا بالنظر ؛ ولما كانت إفادة النظر العلم من الأمور المختلف فيها كما سيأتي بيانه : فمن قائل إنه يفيد العلم مطلقاً ، ومن قائل إنه لا يفيده أصلاً ، ومن قائل إنه لا يفيده في الآلهيات .

والمذهب الحق هو الأول اقتضى الحال تمييز القول الحق عن غيره وتفنيد[2] ذلك الغير ، وذلك لا يكون إلا بعد تصور العلم ، ولما كان الدليل لا يسلم إلا إذا كانت مقدماته ضرورية[3] أو تنتهي إلى ضرورة ، وجب حينئذ التمييز بين الضروري وغيره : وبيان الضروري من التصديقات .

العلم المطلق

يتعلق بالعلم[4] مباحث ثلاثة : الأول في تصوره ، الثاني في بيان أقسامه . الثالث في بيان الضروري من التصديقات .

تصوره

قال الإمام الرازي إن تصور العلم المطلق ضروري لا يحتاج إلى معرِّف ، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه ، كتصور الإنسان وجود نفسه ، وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما .

وقال إمام الحرمين والإمام الغزالي إنه نظري ، ولكن يعسر تحديده ، وتصوره إنما يكون بالرسم وطريق معرفته القسمة والمثال :

وقال الجمهور إنه نظري[5] ولا يعسر تحديده .

---

(١) أي العقائد الدينية التي جاء بها الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة

(٢) تفنيده أي إبطاله ، وبيان أنه ليس حقاً .

(٣) المقدمة الضرورية هي التي لا تحتاج إلى بحث ونظر ، بل يكفي الالتفات إليها وتدبرها في العقل الإنساني . أما غير الضرورية ، وهي النظرية فلابد أن تنتهي إلى الضرورة .

(٤) المراد به العلم مطلقاً قديماً أو حادثاً ، قديما مثل علم الله تعالى ، وحادثاً مثل علمي وعلمك وعلمنا ، ذلك أن المراد به العلم المطلق ، وهو ما يشمل العلم القديم والعلم الحادث

(٥) نظري ، أي يحتاج إلى بحث ونظر ويمكن تحديده .

٤ الماهية مركبة من جزئيها الجنس والفصل وكل منهما كلي . وكل كلي متصور بجزئيه . وكل جزئي فهو كلي ١٧ كلية .

حجة القائل إن تصور العلم ضروري

استدل بدليلين **الأول** علم الشخص بأنه موجود حاصل بلا اكتساب ، والعلم بالوجود فرد من أفراد العلم[١] المطلق . فيكون العلم المطلق جزءاً من ذلك العلم المقيد وهو العلم بالوجود ، وغير خفي أن تصور الجزء سابق على تصور الكل ، وحيث كان الكل وهو العلم المقيد ضرورياً فليكن السابق عليه ، وهو العلم المطلق الذى هو جزؤه ضرورياً من باب أولى ، وينتظم من ذلك القياس الآتى :

العلم المطلق سابق على العلم الضرورى ، والسابق على الضرورى ضرورى ، النتيجة العلم المطلق ضرورى . أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى فدليلها أن العلم المطلق جزء من العلم الضرورى بأنه موجود ، والجزء سابق على الكل ، أما جزئيته فلأنه مطلق ، وذاك مقيد ، والمطلق جزء المقيد . وأما ضرورية المقيد فلحصوله من غير كسب[٢] .

والجواب أن هذا الدليل إنما أفاد بأن الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده ، والحصول غير التصور ، ولا يلزم من كون الحصول ضروريا أن يتصور فضلا عن كونه بديهيا ، إذ كثيراً ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ، ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها متأصلة لنا ، بل نحتاج فى تصورها إلى توجه جديد .

الدليل الثانى لو كان تصور العلم كسبياً لأدى إلى تصور العلم بنفسه ، أو الدور لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو كون تصور العلم كسبياً باطل ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو المطلوب .

---

(١) معنى ذلك أن العلم المطلق [illegible] مثل العلم بوجودى والعلم بهذه الشجرة ، والعلم بوجود [illegible] من أفراد العلم المطلق ، فيكون جزئيا ، والكلى [illegible] ، [illegible] كان العلم الجزئى ضروريا [illegible] وهو العلم المطلق ضروريا أيضا ، وهو المطلوب .

(٢) راجع شرح المقاصد لأبى يعقوب الكلباني [illegible] ص [illegible] طبع عمر الخشاب .

بيان ذلك أنا لو أردنا اكتساب تصوره[1] لكان إما بنفسه وإما بغيره ، ولو كان بنفسه لأدى إلى تصور الشيء بنفسه ، وهو باطل ضرورة ، ولو كان بغيره لأدى إلى الدور ، لأن تصور غير العلم موقوف على تصور العلم ، وتصور العلم موقوف على تصور غيره ، فيؤدى إلى توقف الشيء على نفسه ، وهذا دور ، وهو باطل ؛ ويندفع ذلك الدليل بقولنا للمستدل : قولك إن تصور العلم موقوف على تصور غيره مسلم ، وقولك تصور غير العلم موقوف على تصور العلم غير مسلم ، إنما اللازم هو أن تصور غير العلم موقوف على حصول معلم وتحققه فانفكت الجهة .

وحيث ثبت أن كلا من هذين الدليلين لم يصلح لإثبات المدعى ، وليس لهذا المستدل سوى هذين الدليلين فدعواه ضرورية تصور العلم غير مسلمة .

القــول الثــانى

إن تصوره نظرى لكن يعسر تحديده وتصوره بالرسم ، قالوا : إن الأتيان بحد للعلم يلزمه جنس وفصل ، ومعرفة جنس وفصل على التحقيق متعسرة فى أكثر الأشياء ، بل فى أكثر المدركات الحسية ، فكيف لا يتعسر فى[2] الادراكات الخفية التى منها العلم .

والتعاريف التى ذكرها القوم للعلم من قبيل الرسوم ، لم يسلم تعريف منها من نقد يورد عليه ، فالطريق المعول عليه فى تصور العلم القسمة أو المثال ، أما القسمة فتكون هكذا : الاعتقاد إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما مطابق للواقع

---

(١) أى تصور العلم المطلق وبيان معناه وحقيقته ، لكان إما بنفسه وإما بغيره ، يعنى لكان هذا التصور بنفسه أو بغيره ، راجع شرح المواقف جـ ١ صـ ٦٧ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٢٤ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٢) يقصد أن الحصول على جنس وفصل للعلم متعسر أيضا .

ماهية أى شئ تتركب من جنس وفصل

الظاهر من كلام الشيخ السعد فى المقاصد كأنه يسلم بمقولة الغزالى لا يدرك الإنسان إدراكا كاملا تيسير سيما فى الأمور النظرية .

أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت وإما غير ثابت ، فبواسطة ذلك التقسيم وجد قسم هو اعتقاد جازم ، مطابق للواقع ، ثابت ، وهو العلم بمعنى اليقين ، فتميز العلم عن الظن بناء على أن الظن اعتقاد بقولنا جازم[١] وعن الجهل المركب بقولنا مطابق[٢] وعن التقليد المصيب الجازم بالثابت[٣] الذى لا يزول بالتشكيك .

وأما المثال فيحتمل أن يكون المراد منه التشبيه والتنظير ، ويحتمل أن يكون المراد منه الجزئى الذى يذكر لإيضاح القاعدة .

فإن كان[٤] بالمعنى الأول تقول فى التعريف : العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك البصر ، وإن كان بالمعنى الثانى تقول : العلم كاعتقاد أن الواحد نصف الاثنين .

وقد يقال عليه حيث أفاد التقسيم أو المثال تمييزاً فقد صلح لأن يكون معرفاً ، ويكون من قبيل الرسم ، ويدفع هذا بأن من شرائط المعرِّف أن يكون بيِّن الثبوت فى جميع أفراده بيِّن الانتفاء[٥] عما عداه ، وليس هذا متحققاً فى التقسيم والمثال ، فلا مانع من أن يسمى مفيداً تمييزه عن غيره وإن لم يكن تعريفاً .

ويجاب من قبل الجمهور القائل بأن تصوره غير متعسر بأن مجرد ورود نقد لا يخل بالتعريف ، نعم إذا كان لا يمكن دفعه أخل به ، ومع ذلك فستسمع ما لا يرد عليه شىء .

---

(١) فإن الظن ليس اعتقادا جازما ، وإنما هو اعتقاد راجح فقط .

(٢) حيث أن الجهل لا يطابق الواقع . راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٢٩ .

(٣) فإن المقلد علمه غير ثابت ، إذ يمكن لأى شخص أن يحوله عن عقيدته .

(٤) أى فإن كان التعريف بالمثال أى بالمعنى الأول .

(٥) يقصد المؤلف أن يكون التعريف جامعا مانعا .

١ بل هو متصور التقسيم المستوفى لشرائطه الصالح لهذا الاستيفاء أن يطلق عليه تقسيم . وبهذا يجاب على إمام الحرمين والغزالى فيقال لهما بعد معرفة قسيم العلم المتميز عما عداه بهذا التقسيم تحصل صوغ تعريفه من جنس وفصل بحيث يكون الجنس أول الشرط

القول الثالث إن تصوره نظري ولا يعسر تحديده

أصحاب هذا القول اختلفت عباراتهم في بيان مفهوم العلم ، ومنشأ ذلك الاختلاف أن العلم من قبيل المشترك ، فقد نقل إطلاقه على عدة معان ، ومن أجل هذه الإطلاقات اختلف مفهومه .

قالوا إنه يذكر ويراد به مطلق إدراك العقل[1] وعلى هذا الإطلاق عرفوه بأنه وصول النفس إلى المعنى سواء كان الوصول حقيقياً أو غير حقيقي ، وسواء كان الموصول إليه حكماً أو غير حكم ، فيشمل الظن والشك والوهم ، ويشمل التصور المطابق وغير المطابق والاعتقاد الفاسد .

ويطلق أيضاً على التصديق اليقيني . وعرفوه بناء على هذا بأنه الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة[2] أو برهان ، فخرج عن التعريف التصور لأنه ليس بحكم ، وخرج بالجازم غير الجازم من ظن أو شك أو وهم ، بناء على أنها حكم ، وخرج بالمطابق الاعتقاد الفاسد ، وخرج بقوله لموجب ، الاعتقاد التقليدي الصحيح فإنه لمجرد التقليد ، لا لبرهان أو ضرورة .

ويطلق أيضاً على ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وبهذا الاعتبار ذكروا له تعريفين :

الأول صفة يتجلى بها المذكور[3] لمن قامت به . ومعنى ذلك التعريف أنه أمر

---

(١) ينسب هذا التعريف إلى الحكماء ، راجع شرح المواقف صـ ٧٠ جـ ١ .

(٢) ينسب هذا التعريف إلى الإمام الرازي راجع شرح المواقف صـ ٧٤ جـ ١ وارجع إلى شرح المقاصد للسعد وابن يعقوب المكناسي جـ ١ صـ ٣٠ وما بعدها .

(٣) أي ما يذكر اسمه ويسمع لفظه ، فيدخل في المذكور : الموجود والمعدوم (شرح المقاصد لابن يعقوب) جـ ١ ص ٣١ الطبعة السابقة .

قائم بالغير ، سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ينكشف به انكشافاً تاما ما يذكر ويلتفت إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً ، وهذا الانكشاف يحصل لمن قامت به تلك الصفة واتصف بها .

فخرج بالتجلى الذى هو الانكشاف التام اليقينى ، الظن ، والشك والوهم ، والاعتقاد الفاسد ، وخرج بقولنا لمن قامت به الصفة القائمة بالغير التى يتميز بها صاحبها ، وينكشف بها عن غيره ، الذى لم تقم به تلك الصفة كالشجاعة ، فإنها وإن أوجبت تميز المتصف بها عمن لم يتصف بها ، لكنها لم ينكشف بها شيء لمن قامت به ، وقد استحسن السيد الشريف فى شرحه[1] للمواقف هذا التعريف وجعله أحسن ما قيل فى تعريفات العلم .

التعريف الثانى

صفة توجب لمحلها[2] تمييزاً بين المعانى لا يحتمل النقيض .

ومعنى هذا التعريف أن الأمر القائم بالغير سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ذلك الأمر يوجب لموصوفه تمييزاً بين المعانى ، كلية أو جزئية ، متصفا ذلك التمييز بأن المعنى المميز لا يحتمل معه أن يكون على خلاف ما ميزه عليه الموصوف بتلك الصفة .

وهذا القيد الأخير[3] يخرج الظن والشك ، والوهم ، لأن احتمال النقيض فيها واضح ، ويخرج الاعتقاد الفاسد أيضا ، لاحتمال الوصول إلى المعنى الصحيح ، وكذلك الاعتقاد التقليدى لأن احتمال النقيض باق بواسطة تشكيك المشكك .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٨٦ .

(٢) المراد بمحلها الذات التى تقوم بها صفة العلم ، سواء كانت هذه الذات قديمة كالله تعالى أو حادثة كمحمد مثلا . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٧٦ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٣٢ وما بعدها .

(٣) وهو قوله لا يحتمل النقيض[ا] المطابق للواقع خرج من التعريف أيضا ، لأنه يحتمل النقيض بواسطة المشكك ، راجع شرح المقاصد لابن يعقوب .

ا الصواب التقليد المطابق للواقع ، لأنه تقليد المقلد ليس ناشئا عن دليل

وأورد على ذلك التعريف أنه فقد شرطاً من شروط صحته ، وهو أن يكون جامعاً لأنه غير شامل للعلوم العادية ، فلا يكون تعريفاً صحيحاً ، ووجه عدم شموله للعلوم العادية أنها هي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى ، بخلق متعلقاتها وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة ، مع إمكان كونها على خلاف ذلك ، كعلمنا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً ، فإن متعلق التمييز يحتمل النقيض بأن يخلق الله مكان الحجر الذهب على رأي من يقول أن الجواهر متخالفة في الماهية(١) ، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي صارت به حجراً . ويخلق فيها الوصف الذي تصير به ذهباً ، وحيث كان متعلق العلوم العادية يحتمل النقيض فلا يشمله التعريف ، فيكون غير جامع ، ويدفع ذلك بأن المعترض لم يفهم للمعنى المراد من احتمال النقيض .

وبيان ذلك أن احتمال النقيض له معنيان :

الأول : أنه لو فرض نقيض الشيء حاصلا لم يلزم منه محال . **الثاني** : أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن ، أو في المآل كما في الجهل والتقليد .

هذا المعنى الثاني هو المنفي في التعريف ، أما الأول فليس بمنفي ومرجعه الأمكان الذاتي .

---

(١) لقد ذهب بعض العلماء إلى أن الموجودات الحادثة كلها تتكون من حقيقة واحدة هي الذرات أو الجواهر المفردة ، وهي جنس واحد ، وذهب آخرون إلى أن الموجودات تتركب من حقائق متعددة ، ومختلفة ، فمادة الحجر غير مادة الذهب بخلاف المذهب الأول فإنه يرى أن مادة الحجر هي نفس مادة الذهب ، لأن كلا منهما مكون من نوع واحد ، وهو الذرات المتجانسة ، والخلاف بينهما جاء من نسبة عدد الجواهر في كل منهما ، وكيفية تركيبها ، أما الحقيقة فواحدة ، وهو مذهب ثبت بطلانه .

والخلاصة أن المراد بعدم احتمال النقيض المذكور في التعريف جزم العقل بأن النقيض ليس واقعا في نفس الأمر البتة ، وإن كان ممكناً في ذاته ، وبهذا البيان يكون التعريف شاملا للعلوم العادية .

وبتقرير ما قاله أصحاب القول الثالث على هذا الوجه الذى سمعته يظهر لك أن الاختلاف في التعريف مبنى على أن العلم من قبيل المشترك[1] وأن كل مُعرِّف لاحظ اطلاقا من إطلاقاته ، وعرف باعتباره ، وعلى ذلك يكون كل تعريف صحيحاً بملاحظة ذلك الإطلاق .

تتمــــة

هذه التعاريف التى ذكرها أصحاب القول الثالث لا يمكن الجزم بأنها من قبيل الحد[2] لأن الوقوف على جنس وفصل في تلك التعريفات لم يتيسر ، وغاية ما يقال إنها رسم صحيح .

(تقسيم العلم إلى التصور والتصديق)

اختار الجمهور من العلماء أن العلم المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحادث فقط ، لأن كلا منهما مفسر بالأدراك الذى هو وصول النفس إلى المعنى (المدرَك) .

وهذا يستدعى الانطباع في النفس ، والانطباع والنفس من خواص الأجسام ، فيستدعى الحدوث ، ولأن كلا من التصور والتصديق يتنوع إلى ضرورى ونظرى ، وعلمه تعالى لا يوصف بضرورة ، لأن وصفه بها يوهم مقارنته للضرورة المستحيلة في حقه تعالى ، التى هى الإلجاء إلى الشيء مع عدم ورود السمع به ، ولا يوصف بنظر لأن النظرى ما يكون عن كسب وفكر ، فيقتضى سبق الجهل وهو محال في حقه تعالى .

---

(١) يعنى من باب المشترك اللفظى ، وهو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه ، وذلك مثل كلمة (عين) فإنها تقال على الباصرة ، وعلى الينبوع ، وعلى الجاسوس .

(٢) يقصد بالحد هنا ما كان التعريف بالذاتيات ، وهى الجنس والفصل ، ويقصد بالرسم ما كان التعريف بالعرضيات ، وهى الخاصة .

الأقسـام

اتفقت كلمة العلماء على أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق . وعرفوا **التصور** : بأنه الإدراك الخالى عن الحكم كإدراك الموضوع أو المحمول ، أو إدراكهما معاً بدون نسبة .

أما التصديق فقد عرفه الحكماء بأنه إدراك أن النسبة واقعة[1] أو ليست بواقعة ، كإدراك أن الله واحد ، وأنه ليس حادثاً ، **وعرفه متأخروا المناطقة** بأنه هو الأدراك المقارن للحكم ، وعلى ذلك يكون التصديق مركباً من أربعة إدراكات ، إدراك المحكوم عليه ، وإدراك المحكوم به وإدراك النسبة الكلامية ، التى هى مورد الإيجاب والسلب ، **وهذه الإدراكات الثلاثة تصورات** ، والرابع إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وهذا هو المعبر عنه بالحكم ، أما على رأى الحكماء **فالتصديق بسيط** .

والذى يقتضيه النظر الصحيح أن رأى الحكماء أجدر بالقبول ، لأن موضوع المنطق العلوم التصورى[2] من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصورى . والمعلوم التصديقى من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصديقى ، وغير خفى أن المجهول التصديقى هو النسبة الحكمية لا غير ، وليس من ضمن المجهول التصديقى تلك التصورات الثلاثة ؛ نعم هى لازمة لتحقق التصديق على أنها شروط له .

(١) راجع شرح الرسالة الشمسية فى المنطق صـ ٩ الطبعة الثانية للحلبى ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٣٢ طبع عمر الخشاب .

(٢) راجع شرح القطب على الشمسية صـ ٣٢ طبع الحلبى وكتاب المرشد السليم فى المنطق صـ ٢١ الطبعة السابعة .

تقسيم آخر للعلم

العلم سواء كان تصوراً أو تصديقاً ينقسم إلى ضرورى ونظرى ، فالضرورى هو الذى لا يحتاج إلى نظر وفكر ، كتصور الشخص وجود نفسه ، واعتقاد أن الواحد نصف الاثنين ، والنظرى ما احتاج إلى فكر وكسب كإدراك حقيقة العقل(١) والإنسان ، والتصديق بأن العالم حادث(٢) .

وهذا تقسيم للعلم باعتبار كيفيته ، أما التقسيم إلى التصور والتصديق فهو تقسيم له باعتبار ذاته ، بدليل أن التصور لا ينقلب تصديقاً ، والتصديق لا ينقلب تصوراً .

التصديقات الضرورية

تقسيم العلم إلى ضرورى ونظرى يستلزم أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إليهما ، وقد ذكر العلماء أن التصور الضرورى ينحصر فى البديهيات والمشاهدات(٣) وإنما اقتصر علماء التوحيد على بيان الضرورى من التصديقات لأنهم لا يذكرون فى المبادىء الكلامية إلا ما يفيد فى العقائد ، والمفيد فى العقائد هو التصديقات .

قالوا تنحصر التصديقات الضرورية فى ست على المشهور : بديهيات ، مشاهدات ، مجربات ، متواترات ، فطريات ، حدْسيات(٤) .

---

(١) هذان مثالان للتصور النظرى ، فإن إدراك العقل يحتاج إلى بحث ونظر . وكذلك الإنسان

(٢) وهذا مثال للتصديق النظرى ، فإن حدوث العالم لا يدرك إلا بعد بحث ونظر

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٣ الطبعة السابقة .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٤٣ وشرح القطب على الشمسية ص ١٦٦ طبع الحلبى

(١) البديهيات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بمجرد الالتفات إلى النسبة بعد تصور الطرفين مثالها : الواحد نصف الإثنين ، الممكن يحتاج فى وجوده إلى مرجح ، فإن العقل إذا تصور طرفى القضية سواء كان تصورهما ضروريا كما فى القضية الأولى ، أو نظريا كما فى الثانية جزم بالنسبة بمجرد الالتفات إليها ، ولا يحتاج إلى واسطة .

وهذا بالنسبة لصاحب العقل الكامل السليم ، فالتوقف عن الجزم بالنسبة بعد تصور الطرفين لنقص العقل كما فى الصبيان والبله ، أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للبديهيات لا يخرج مثل هذه القضايا عن كونها بديهية .

(٢) المشاهدات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة ، والأولى تسمى محسوسات مثل قولنا هذه الشمس مشرقة ، وهذه النار حارة ، فإن العقل يجزم بثبوت الإشراق للشمس بواسطة الإحساس بالبصر ، ويجزم بثبوت الحرارة للنار بواسطة الإحساس بالبدن[١] .

والثانية تسمى وجدانيات . مثل قول الشخص أنا جائع أنا عطشان ، أنا غضبان ، فإن العقل يجزم بثبوت الجوع والعطش ، والغضب ، بواسطة الإحساس الباطنى ، وهو القوة الواهمة وإن انعدمت الحواس الظاهرة .

---

(١) كلمة بالبدن زادها المحقق ليتم بها الكلام ، لأن الكلام فى المحسوسات .

٣ ـــ المجربات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما : يضم للعقل وهو تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين ثانيهما يضم للقضية وهو قياس خفي ، مثال ذلك : الخمر مسكر فالعقل يجزم بنسبة الإسكار إلى الخمر بواسطة أمر ينضم إليه وهو تكرار[1] المشاهدة ، وبواسطة قياس مترتب على تكرار المشاهدة ولا يشعر به المتكلم بالقضية مع حصوله ، فإنه متى شاهد مرة بعد أخرى حصول الإسكار عند شرب الخمر جزم بأن هذا لابد له من سبب ، فينشأ عن ذلك قياس تركيبه هكذا :

كلما استعملت الخمر وجد سبب الإسكار بها ، وكلما وجد سبب الإسكار وجد الإسكار .. النتيجة كلما استعملت الخمر وجد الإسكار ، وهي مضمون القضية القائلة : الخمر مسكر ، ويمتاز هذا النوع عن الاستقراء بأن الأحكام الاستقرائية لا قياس فيها ، ويمتاز عن الفطريات بأن القياس فيها لازم لتصور الطرفين .

٤ ـــ المتواترات

القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو سماع الأخبار ، والثاني يضم إلى القضية وهو قياس اقتضاء حال المخبرين[2] مثال ذلك ، قولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه ، فإن العقل يجزم بنسبة دعوى النبوة وظهور المعجزة إلى سيدنا محمد ﷺ بواسطة سماع ذلك الخبر ، وهو المنضم إلى العقل ، بواسطة القياس الذي اقتضاه حال المخبرين وهو قولنا : هذا خبر جمع يستحيل كذبهم ، وكل ما كان كذلك فهو حق .

النتيجة هذا خبر حق .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٤ ، وشرح القطب على الشمسية صـ ١٦٦ طبع عيسى الحلبي .

(٢) المراجع السابقة .

٥ ـــ الفطريات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة قياس حاضر في الذهن ، لازم لتصور الطرفين مثال ذلك : الأربعة زوج ، فإن جزم العقل بثبوت الزوجية للأربعة بواسطة قياس لازم لتصور الموضوع والمحمول ، فإن من تصور الأربعة بأنها ما تركبت من أربع وحدات ، وتصور الزوج بأنه هو كون العدد مشتملا على عددين لا يفضل أحدهما الآخر تصور الانقسام بمتساويين في الحال ، وترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج .

إذن الأربعة زوج[1] .

٦ ـــ الحدسيات[2]

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو تكرار المشاهدة . ثانيهما يضم للقضية ، وهو قياس مترتب على تلك المشاهدة ، مثال ذلك : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، فإن الجزم باستفادة نور القمر من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف تشكلات نوره ، ضعفاً أو قوة ، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً ، وينشأ عن تلك المشاهدة المتكررة قياس تركيبه :

لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لما اختلف قوة وضعفاً بحسب القرب والبعد ، لكنه اختلف قوة وضعفاً بهذا الاعتبار ، فثبت أن نوره مستفاد من نور الشمس .

---

(١) هذه جادة من المحقق ، وتسمى الفطريات : قضايا قياساتها معها راجع شرح القطب على الشمسية صـ ١٦٦ .

(٢) الحدسيات جمع حدس ، والحدس سرعة الانتقال من المبادىء إلى المطالب ، ويقابله الفكر ، فلابد فيه من حركتين بخلاف الحدس فلا حركة فيه أصلا ، والانتقال فيه ليس بحركة (راجع شرح القطب على الشمسية صـ ١٦٧ .

ويؤخذ من هذا البيان أن الحدسيات تماثل المجربات فى تكرار المشاهدة ، وترتب القياس على تلك المشاهدة ؛ وعلى هذا يفرق بينهما بأن المجربات علم فيها وجود السبب دون ماهيته ، وفى الحدسيات علم وجوده وماهيته ، فإن السبب فى ضعف النور تارة ، وقوته أخرى ، هو القرب والبعد من الشمس .

واعلم أن البديهيات والفطريات حجة مطلقاً بلا قيد ولا شرط ، أما المجربات ، والمتواترات ، والمشاهدات ، والحدسيات ، فإنها لا تكون حجة على الغير إلا إذا علم اشتراكه مع خصمه فيما يقتضيها من مشاهدة ، أو تجربة ، أو تواتر ، أو حدس .

هذا البيان الذى سمعته من أن هذه الأمور الستة ضرورية هو ما درج عليه الجمهور ، وخالفه فى ذلك طائفة قالت : إن الضرورى من هذه الأمور الستة هو البديهيات ، والمشاهدات ، لأنه لا يلاحظ فيها قياس أصلا بخلاف الأربعة الأخرى ، فإنها ملحوظ فيها قياس فلا تكون ضرورية .

هذه الطائفة التى أخرجت تلك الأمور الأربعة من الضروريات افترقت إلى فرقتين :

فرقة تثبت واسطة بين الضرورى والنظرى وتقول : إن هذه الأربعة واسطة ، وفرقة تقول لا واسطة وتجعلها من النظرى .

والظاهر أن هذا الخلاف مبنى على اختلافهما فى تفسير الضرورى والنظرى ، **فالمثبت للواسطة فسر الضرورى** : بأنه ما لا يفتقر إلى قياس أصلا ، **والنظرى** بأنه ما احتاج إلى تأمل . فأخرجها من الضرورى لأنها احتاجت إلى قياس ، وأخرجها من النظرى ، لأن القياس الذى احتاجت إليه لم يحتج إلى تأمل أصلا ، **والنافى للواسطة** القائل بأنها من النظرى فسر الضرورى : بالتفسير السابق ، وفسر النظرى : بأنه ما احتاج إلى قياس فى الجملة .

هذا الذى طرق سمعك من أن هذه الأمور الستة تفيد العلم واليقين هو مذهب الأكثر ، وخالف الأكثر من ذلك ثلاث فرق :

١ ـ **الفرقة الأولى** خالفت فى الحسيات فقط وقالت : إن للحس[١] فيه مدخل وهو المحسوسات ، والتجريبيات والمتواترات ، والحدسيات لا يفيد العلم .

واستدلت على مدعاها بأنه لو اعتبر حكم الحس فى إفادة العلم ، فإما فى الكليات[٢] ، وإما فى الجزئيات ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو اعتبار حكم الحس فى إفادة العلم باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أن حكم الحس لا يعتبر فى إفادة العلم وهو المطلوب .

دليل بطلان التالى أن اعتباره فى الكليات معناه اعتباره فى الأفراد الحاصلة فى الماضى[٣] والحال ، والتى تحصل فى الاستقبال ، وهذا غير ممكن ، لأن الحس لا يدرك إلا النار التى يشاهدها فلا يعطى حكماً كليا أصلا لا حقيقة ولا خارجياً ، فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات أصلا .

واعتباره فى الجزئيات معناه اعتباره فى الجزئى[٤] الذى يشاهده ، وهذا لا يفيد العلم ، لأن الحس يغلط كثيراً ، فيكون حكمه فى أى جزئى محتملا للغلط فلا يوثق به .

مثال ذلك أنا قد نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة عنا بعداً ليس بالكثير ، ونرى الكبير صغيراً كالبعير البعيد جداً ، ونرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالقطار ، فإن راكبه يراه ساكناً ويرى الطريق متحركاً .

(١) هنا نقص تقديره : إن ما كان للحس فيه مدخل ... الخ .

(٢) الكلى هو ما يجوز الشركة فى معناه ، والجزئى ما يقال على فرد واحد ، ولا يجوز الاشتراك فى معناه .

(٣) ذلك أن الكلى يقال على كثيرين ويجوز الاشتراك فى المعنى ، فيقال على الماضى والحاضر والمستقبل .

(٤) والجزئى أمر مشخص معين ، وهو واحد ، فينحصر العلم فيه ، والحس يخطىء كثيرا فى المحسوسات ، فيرى الشىء الكبير صغيرا ، والصغير كبيرا ، ويرى الواحد اثنين كما فى الأحول ، فلا يصح الاعتماد على الحس فى الوصول إلى العلم اليقينى .

وإذا بطل اعتبار حكم الحس فى الكليات لعدم تصوره ، وفى الجزئيات لاحتمال الغلط ، بطل كونه مفيداً للعلم وهو المطلوب .

والجواب أنا نقول لهذه الطائفة هذا الدليل الذى استندتم إليه فى أن حكم العقل بواسطة الحس لا يفيد العلم ، إنما أفاد أن جزم العقل بحكم كلى أو جزئى بمجرد الحس والإحساس بالشىء على أى وجه لا يصح ، ونحن نسلم ذلك ، ونقول لابد مع الأحساس من أمور تنضم إلى الحس تدفعه إلى الجزم ، فإذا انعدمت فى بعض الأشياء كالأمثلة المذكورة لم يحصل من العقل جزم ، وكان احتمال الخطأ قائماً ، ويمكنك أن تدرك سبب غلط الحس فى الأمثلة المتقدمة بالبيان الآتى :

رؤية النار من بعد كبيرة

سبب الغلط أن تلك النار البعيدة حولها هواء يستضىء بضوئها ، والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذاً تاماً ، فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المضىء بها ، نظراً للتشابه فى الضوء ، فيدركهما الرائى جملة واحدة ، ويحسبهما ناراً ؛ أما إذا كانت النار قريبة من الرائى نفذ الشعاع فى الظلمة ، وامتازت النار عن الهواء المضىء بمجاورته لها .

من هذا يتبين أن غلط الحس نشأ من كون إدراكه الصحيح الذى يجزم العقل بواسطته ، قد ارتبط بحالة خاصة انعدمت عند ذلك البعد .

تلك الحالة هى أن المرئى إنما يُرى على حالته الأصلية إذا كان على بعد خاص من الرائى يختلف باختلاف البصر قوة وضعفا

رؤية الكبير البعيد جداً صغيرا

سبب الغلط فيه ورؤيته صغيراً مع كونه كبيراً [illegible] والكثافة

نْ يتحقق بخروج الشعاع الضوئى من الجسم المرئى ، على هيئة مخروط ،
تدير ، رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى .

فكلما صغرت زاوية رأس المخروط صغر المرئى ، وكلما كبرت كبر المرئى ،
و وصغره فى نظر الرائى مرتبط بكبر الزاوية وصغرها .

ويظهر لك هذا جلياً بالنظر فى ذلك الرسم .

ا ب المرئى فى وضعه القريب من العين ع

و ا أولى ب أولى هو المرئى فى وضعه البعيد من العين ع

وفى هذا الرسم زاويتان الأولى زاوية أ ع ب

والثانية زاوية ا أولى ع ب أولى

ولما كانت زاوية ا ع ب أكبر من زاوية أ أولى ع ب أولى فإن المرئى وهو أ ب يظهر أكبر من آ أولى ب أولى[١] وإن الحجم الحقيقى[٢] لا يتغير ، ويمكنك أن تقول إن لنظر الشىء على حالته الأصلية بعداً خاصاً قد انعدم هنا .

رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس

سبب الغلط فيه أنه لما لم يتغير وضع الراكب بالنسبة إلى القطار ، وتغيرت محاذاته لأجزاء الطريق ظن نفسه والقطار ساكنين ، والطريق متحركاً ، ولذلك لو تأمل الراكب قليلا لرأى الحالة الحقيقية .

وقد صرح الإمام الرازى بأن القدح فى[٣] إفادة الحسيات العلم ينسب إلى أفلاطون وأرسطو ، وبطليموس ، وجالينوس .

ولما كان التعويل فى إثبات العلم الإلهى المنسوب إلى أفلاطون ، وإثبات أكثر العلم الطبيعى ، كالعلم بالسماء والأرض ، المنسوب إلى أرسطو ، وعلم الهيئة المنسوب إلى بطليموس ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس ، على الحس والإحساس وجب تأويل ما ورد عنهم من القدح فى إفادة الحسيات العلم ، بأن المراد أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس ، بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إلى الحس وإلا لبطلت علومهم .

٢ — **الفرقة الثانية** : خالفت فى البديهيات والفطريات ، وقالت إنهما لا يفيدان علما ، واستدلت على مدعاها بشبه كثيرة نكتفى بذكر أربع منها :

---

(١) زيادة أضافها المحقق ليستقيم المعنى والدليل .

(٢) الأولى أن يقال : مع أن الحجم الحقيقى للجسم أ ب لم يتغير .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٧ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ .

الأولى القضايا التى جرت بها العادة من مبدأ الخليقة إلى الآن ولم تتخلف ، نجزم بنسبتها كما نجزم بالنسبة فى البديهيات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة القلب .

ومعلوم أن العاديات لا اعتماد عليها لأن احتمال النقيض فيها قائم ، فكذلك البديهيات لا اعتماد عليها ، لعدم الفرق بينهما فيما يعود إلى الجزم فلا تفيد اليقين .

مثال ذلك هذا الشيخ وصل إلى حالة الشيخوخة بالتدريج — أثاث البيت بعد خروجى منه لم يتحول إلى رجال ، ماء البحر الذى رأيناه لم ينقلب دهنا ، أو عسلا ، فإن الجزم بنسب هذه القضايا إيجابا أو سلباً بمقتضى العادة التى جرت بذلك .

وهذا الجزم محتمل للخطأ باتفاق المتكلمين والحكماء .

أما عند المتكلمين فلأنهم يقولون إن جميع الممكنات مستندة[1] إلى الله تعالى ، وهو مختار فى تصرفه ، وقدرته صالحة للتعليق بكل ممكن قريباً كان أو بعيداً .

وحيث قالوا بذلك فهم يجوزون وجود الشيخ من مبدأ أمره شيخاً ، ويجوزون انقلاب أثاث البيت رجالاً ، وانقلاب ماء البحر دهنا أو عسلا .

ولا يخفى أنه مع ذلك التجويز لا يتأتى الجزم الصحيح .

وأما عند الحكماء فلأن تلك الحوادث الأرضية مستندة فى وجودها إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركات تلك الأفلاك .

وبسبب تلك الأوضاع يوجد فى المادة التى تتكون منها الأشياء استعداد مخصوص بمقتضاه تتشكل تلك المادة بأشكال مخصوصة .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ١٧٢ .

هذه الأوضاع الفلكية يجوز أن تتغير ، ويحدث وضع غريب لم يقع فيما مضى من الزمان .

وبواسطة ذلك الوضع الغريب يحصل استعداد مخصوص فى المادة ، مغاير للذلك الاستعداد يترتب عليه وجود الشيخ على شكل الشيخوخة دفعة واحدة وهكذا .

الشبهة الثانية

قالوا للأمزجة تأثير فى الاعتقادات ، فإنا نرى بعض النفوس يميل إلى إيلام الغير بقتل أو غيره ، ويستحسن ذلك ، وبعض النفوس يستقبحه ، ويشمئز منه ، حتى إنه يحرّم ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها .

وغير خفى أن ذلك الاستحسان والاستقباح تابع لقوة القلب وضعفه بحسب المزاج .

كذلك قالوا للعادة تأثير فى الاعتقادات ، فمن مارس مذهباً من المذاهب حقا كان أو باطلا ، واعتاده مدة من الزمان يجزم بصحته ، وبطلان ما يخالفه بمجرد اعتياده ، من غير أن يتبين له صوابه أو خطؤه .

وإذا ثبت أن المزاج والعادة قد أثرا فى الاعتقاد ببعض القضايا ، فلا مانع من أن يؤثرا فى جميع ما عُدَّ من البديهيات ، بسبب أن كلا من المزاج والعادة عام لجميع أفراد الإنسان ، وإذا جاز ذلك ارتفع اليقين عن البديهيات .

الشبهة الثالثة

قالوا قد يقع خلاف فى مسألة عقلية مثل كون الوجود عين الموجود أو غيره ، ويستدل القائل بالعينية بدليل ، والقائل بالغيرية بدليل ، وإذا نظرت إلى كل من الدليلين بحسب الظاهر تراه دليلا قاطعاً مركباً من مقدمات مجزوم بها ، يتعارضان بحسب الظاهر ، ويصدق على كل منهما أنه دليل صحيح مجزوم به . وفى الواقع

ونفس الأمر لابد وأن يكون أحد الدليلين خطأ ؛ لأنه لو كان كل منهما صواباً لاجتمع النقيضان ، وهو محال . وحيث كان أحد الدليلين خطأ وقد جزم العقل بصحته ، فقد ارتفع الوثوق عن أحكام البديهة فلا تفيد اليقين .

الشبهة الرابعة

فى كل مذهب من المذاهب المشهورة بين علماء الكلام قضايا يدعى صاحب المذهب فيها البداهة[1] ، والمخالف ينكرها ، ولا يخفى أن ادعاء البداهة وإنكارها يوجب الاشتباه فى البديهيات جميعها ، ورفع الأمان عنها ، فلا تفيد اليقين .

من تلك القضايا قول المعتزلة : الصدق النافع حسن بمعنى استحقاق فاعله المدح عاجلا ، والثواب آجلا ، والكذب الضار قبيح ، بمعنى استحقاق مرتكبه الذم عاجلا ، والعقاب آجلا ، هاتان القضيتان ادعى المعتزلة فيهما البداهة ؛ وقالوا متى تم تصور الطرفين والنسبة جزم العقل بلا تخلف ، وخالفهم فيها الأشاعرة والحكماء ، وقالوا : هذه القضايا من المشهورات التى قد تصدق وقد تكذب .

ومنها قول جمهور علماء الكلام : الأعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متطاولة ، وقالوا يشهد بهذا بديهة العقل ، وأنكر جمهور الأشاعرة وكثير من المعتزلة مضمون تلك القضية المدعى بداهتها ، وقالوا إن الأعراض متعددة بتعاقب الأمثال .

ومنها قول الحكماء : لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر ، هو مادة له ، وقد ادعى بعضهم العلم الضرورى بذلك ، وأنكر هذا المسلمون ، وقالوا بجواز حدوث الأشياء لا عن مادة أصلا .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ١٧٧ .
وشرح المقاصد للسعد التفتازانى جـ ١ ص ٤٧ طبع الخشاب .

بعد إيراد تلك الشبه الأربعة وغيرها من المنكرين لأفادة البديهيات العلم ، قالوا لمن يدعي الإفادة : إن حالكم لا يخلو من واحد من أمرين : الأول أن تُجيبوا عن تلك الشبهة[1] والثانى : أن لا تجيبوا عنها . فإن أجبتم عنها فقد التزمتم أن البديهيات لا تفيد العلم إلا إذا دفعت عنها تلك الشبه ، وغير خفى أن دفعها يحتاج إلى نظر دقيق ، فلا تكون البديهيات ضرورية ، لأنها توقفت على النظر الدقيق ، ولو كانت ضرورية لما توقفت على شيء أصلا ، وإن لم تجيبوا عنها فقد ثبتت تلك الشبهة[1] وانتفى الجزم بالبديهيات .

والجواب أنا نختار الشق الثانى[2] ولا نشتغل بالإجابة عنها لأن البديهيات بينة بنفسها لا خفاء فيها ، وهذه الشبه لا توجب شكاً فيها لجزمنا بفسادها ، وإذا اشتغلنا بالإجابة عنها فليس ذلك لأن العقل احتاج فى جزمه بصحة البديهيات إلى تلك الإجابة ، بل لإظهار فساد الشبه .

ولبيان فساد الشبه الأربعة المتقدمة نقول :

وجه فساد الشبهة الأولى أن ما ذكر فيها إنما أنتج إمكان حصول نقائض ما جزمنا به من العاديات ، وقد تقدم لك فى تعريف العلم أن احتمال النقيض بمعنى إمكان حصول النقيض مع أنه لم يقع لا ينافى الجزم ، إنما الذى ينافيه هو احتماله ، بمعنى حصوله بدل ذلك المتحقق ، وليس هذا موجودا هنا ، ومن هذا تبين أن الأمر قد اشتبه على ذلك المورد لتلك الشبهة .

وجه فساد الشبهة الثانية المقول فيها إنه يلزم من تأثير الأمزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها فى جميع البديهيات ، أن ذلك الاستلزام

---

(١) هكذا بالأصل والصواب الشبه .

(٢) هكذا بالأصل والصواب الشبه بالجمع .

(٣) بمعنى أننا نختار عدم الإجابة عن هذه الشبه .

ممنوع ، لأنه ليس بمعقول أنه يلزم من تأثير المزاج والعادات فى بعض القضايا جواز التأثير فى جميع القضايا ، ألا ترى إلى الجزم فى قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فإنه ليس للأمزجة ولا للعادة دخل فيه أصلا .

ووجه فساد الشبهة الثالثة أن الخطأ الحاصل فى أحد الدليلين لم يحصل من احتمال البديهة الخطأ ، بل نشأ من أن البديهة تتوقف على تصور أطراف القضية بحالة تناسب الحكم ، فإذا لم تتصور الأطراف كلها أو بعضها على ذلك الوجه أخطأت البديهة ، وحكمت بخلاف الواقع ، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها فى حالة تصور الأطراف على الوجه المناسب للحكم .

مثال ذلك العلوم العادية احتمال النقيض فيها قائم ، وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين ، النتيجة العلوم العادية لا تفيد اليقين .

فإن الحد الأوسط وهو احتمال النقيض يطلق ويراد إمكان حصوله وهو لا ينافى اليقين ، ويطلق ويراد منه حصوله بالفعل ، وهو المنافى لليقين . والمناسب للحكم الثانى ، ولكن المتكلم بالقضية أراد الأول فكان تصور الحد الأوسط بوجه غير مناسب للحكم فحصل الخطأ .

ووجه فساد الشبهة الرابعة أن الذى صح نقله عن الجازمين بهذه القضايا هو دعواهم الضرورة لا البداهة ، ولا يلزم من حصول الاشتباه فى الأعم الذى هو الضرورة الاشتباه فى الأخص الذى هو البداهة ، لجواز كون الضرورة متحققة فى نوع من الضروريات غير البديهة[1] .

---

(١) الصواب غير البديهية ، لأن الكلام فى الأمر البديهى وهو أخص من الضرورى ويراجع فى رد فساد هذه الشبهة شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٠ طبع عمر الخشاب .

٣ ــ **الفرقة الثالثة** : وتعرف بالسوفسطائية وقد افترقت إلى ثلاث طوائف : **اللاأدرية** ، والعنادية ، والعندية

فاللاأدرية مذهبها التوقف فى جميع الأشياء ، فلا تجزم بشيء أصلا ، حتى فى شكهم فى القضايا ، فيقولون نشك فى[١] شكنا .

استدلت على ذلك بقولها قد ظهرت من الشبهة[٢] التى أوردها المنكرون لإفادة الحسيات العلم ، والتى أوردها المنكرون لإفادة البديهيات العلم تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى فى الحسيات ، والعقلى فى البديهيات .

وإذا تطرقت التهمة والشك إلى الحاكم الحسى ، والعقل ، بطل قولكم إن الحسيات والبديهيات تفيد العلم ، ولم يبق للعلم طريق سوى النظر وحيث كان أصله الحسيات والبديهيات وقد بطل إفادتهما للعلم فيبطل إفادته[٣] للعلم .

الطائفة الثانية العنادية : مذهبها إنكار ثبوت الحقائق وتميزها فى نفس الأمر فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ، وهذه الموجودات عندهم خيالات .

شبهتهم فى ذلك تعارض القضايا ، وتناقضها مع بعضها ، حتى قالوا لا توجد قضية سواء كانت ضرورية أو نظرية إلا ولها قضية تعارضها .

---

(١) فهم يقولون إنى شاك فى كلنا وشاك فى نفس شكى ، ومن هنا سموا (لا أدرية) بمعنى أننى لا أدرى شيئاً .

(٢) الصواب الشبه بالجمع .

(٣) يقصدون بذلك أن النظر لا يفيد العلم ، لأنه يعتمد على الحسيات والبديهيات وحيث أن البديهيات والحسيات لا تفيد العلم ، فالمترتب عليهما وهو النظر لا يفيد أيضا ، ولذلك قالوا : لا ندرى ، أى نشك فى كل شىء . راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٢ وشرح المواقف جـ ١ ص ٨٦ .

من ذلك قولهم : لو كان الجسم موجودا لقبل القسمة ، ولو قبل القسمة فإما أن ينتهي إلى جزء لا يتجزأ ، وهو باطل للأدلة التي دلت على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وإما أن لا يتناهى ، وهو باطل للأدلة التي دلت على إثبات الجزء .

الطائفة الثالثة العندية : مذهبها إثبات حقائق الأشياء لا في الواقع بل جعلوها تابعة للاعتقادات ، فمن اعتقد أن العالم حادث كان حادثاً في حقه فقط ، ومن اعتقد أنه قديم كان قديماً في حقه فقط .

واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً ، مع أنه عند غير الصفراوي حلو .

والمحققون من العلماء منعوا المناظرة مع هذه الطوائف الثلاثة على فرض وجودها ، لأن المناظرة إنما تطلب لإفادة المجهول بالمعلوم ، وهؤلاء لا يعترفون بمعلوم أصلا ، والطريق لإلزامهم هو أن نسرد لهم أموراً لا يسعهم إنكارها مثل : أن يقال لهم هل تميزون بين الألم واللذة — هل تميزون بين دخول الماء والنار — هل تميزون بين مذهبكم وما يناقضه ؟! .

فإن اعترفوا فبها ، وإلا[1] أوجعوا ضرباً ، وأصلوا ناراً إلى أن يعترفوا بالألم ، وهو من الحسيات ، ويعترفوا بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات .

هذا والمحققون على أنه ليس في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب ، ويطلق عليهم هذا الاسم ، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفا[2] بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم غلط .

---

(١) أي وإن لم يعترفوا بالألم واللذة ، وبين الماء والنار مثلا .

(٢) فإن كلمة (سوفا) اليونانية بمعنى (علم) وكلمة (اسطا) اسم الغلط فكلمة سوفسطائي علم غلط (شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٢ وكتاب الفلسفة اليونانية للدكتور عوض الله حجازي .

مبحث النظر

يتعلق به ستة مباحث :

الأول في تصوره — الثاني في إفادته للعلم — الثالث في شرطه — الرابع في طريق ثبوت وجوبه في معرفته تعالى — الخامس في أنه هل هو أول واجب — السادس في انقسامه إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق .

المبحث الأول تصوره

إذا أراد الإنسان تحصيل مطلوب (ولا بد أن يكون عنده شعور به) تصوريا كالممكن(١) أو تصديقياً كحدوث العالم(٢) تحركت النفس من ذلك المطلوب في المعلومات المخزونة عندها متنقلة من معلوم إلى معلوم ، إلى أن تظفر بالمبادىء التي توصل إلى ذلك المطلوب من ذاتيات أو عرضيات إن كان المطلوب تصورياً(٣) ، ومن حد أوسط مستلزم لثبوت الأكبر للأصغر ، إن كان المطلوب تصديقياً(٤) فتستحضرها متعينة متميزة .

(١) فالممكن كلمة واحدة ، ومحاولة تعريفه يسمى تصوراً .

(٢) يقصد عبارة (العالم حادث) وهو تصديق ، لأن فيها حكماً بثبوت الحدوث للعالم .

(٣) ذلك أن تصور الشيء يكون بتعريفه ، والتعريف يكون إما بالذاتيات وإما بالعرضيات ، فإن كان التعريف بالذاتيات فيسمى حداً ، وإن كان التعريف بالعرضيات فيسمى رسماً . راجع كتاب شرح القطب على الشمسية ص ٧٩ الطبعة السابقة وكتاب المرشد السليم في المنطق ص ٨٥ .

(٤) ذلك أن التصديق حكم بثبوت المحمول للموضوع ، ولابد للحكم بهذا الثبوت من واسطة نتوصل بها إلى ثبوت المحمول للموضوع ، وذلك يكون بالقياس ، وهو يتكون من ثلاثة حدود : الحد الأصغر وهو موضوع المطلوب ، والحد الأكبر وهو محمول المطلوب ، وحد وسط بينهما ، وهو الذي يتوصل به إلى ثبوت الأكبر للأصغر . (راجع المرشد السليم في المنطق للدكتور/ عوض الله حجازي الطبعة السابقة ص ١٤٦ والقطب على الشمسية ص ١٤١ طبعة عيسى الحلبي .

هذا الانتقال من المطلوب إلى المبدأ يسمى حركة أولى ، وبه علمت المادة الموصلة وتميزت عن غيرها .

ولما كانت هذه المادة لا توصل كيفما اتفق ، بل لابد من ترتيبها على وجه مخصوص ، تحركت النفس فيها لترتبها ترتيباً خاصاً يؤدى إلى تصور المطلوب بحقيقته ، أو بوجه يميزه عما عداه أو إلى التصديق به .

هذا الانتقال من المبدأ إلى المطلوب يسمى حركة ثانية :

إذا تأملت فى ذلك البيان الذى سمعته ترى أن أموراً قد تحققت عند محاولة تحصيل المطلوب — الحركتان — ملزومهما — لازم الحركة الثانية — غايتهما .

أما الحركتان فقد عرفتهما من ذلك البيان .

وأما ملزومهما فأمران : أحدهما وجودى ، وهو توجه النفس نحو المطلوب .

وثانيهما عدمى : وهو إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب ، أو المبادىء المؤدية إليه .

ولا شك أنه لا يمكن حصول الحركتين إلا بعد تحقق المقتضى ، وهو التوجه وانتفاء المانع ، وهو الغفلة ، وكل ما يمنع عن الوصول .

وأما لازم الحركتين فهو ملاحظة المعلومات ، لأن كلا من الحركتين انتقال ، وهو يستلزم ملاحظة المنتقل عنه ، وإليه ، ليؤخذ المناسب ويرتب ، ويترك ما عداه .

وأما لازم الحركة الثانية التى هى الانتقال من المبدأ إلى المطلوب (وقد علم بها ما يستحق التقديم والتأخير) فهو الترتيب ، وهو جعل كل شىء فى مرتبته .

وأما الغاية فهى طلب علم أو ظن .

إذا علمت ذلك فاعلم أن القوم ذكروا تعريفات للنظر ، هذا بيانها :

(١) مجموع الحركتين .

(٢) الحركة من المطلوب إلى المبدأ لتحصيل ذلك المطلوب .

(٣) الحركة من المبدأ إلى المطلوب لتحصيله .

(٤) توجه النفس نحو المطلوب .

(٥) إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب أو المبادىء المؤدية إليه .

(٦) ملاحظة المعلومات لتحصيل المجهول .

(٧) ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول .

(٨) انتقال النفس فى المعانى لطلب علم أو ظن .

وبالنظر فى هذه التعريفات مع البيان السابق يتضح أن التعريف الأول تعريف للنظر بذاتياته — والتعريف الثانى والثالث تعريف له ببعض أجزائه مع ذكر الغاية — والرابع والخامس تعريف له بالملزوم == والسادس تعريف له باللازم — والسابع تعريف له بلازم الحركة الثانية == والثامن تعريف له بالغاية .

وحينئذ فقد ظهر أن من القوم من أراد أن يشرح النظر بذاتياته ، فعرفه بأنه مجموع الحركتين ، ومنهم من رأى الاكتفاء فى شرحه بما يميزه عما عداه بوجه ما ، فميزه بتعريف من التعاريف المذكورة ، غير الأول .

نقد التعريفات السابقة[١] :

بقيت نظرة لتلك التعريفات من حيث كونها جامعة مانعة ، مستوفية لشروط المعرف أو غير مستوفية .

(١) هذه زيادة من المحقق لتوضيح المراد من البحث .

التعريف الأول يفيد أن النظر لا يحصل إلا إذا وجد كل من جزأيه وهما الحركتان ، ومعلوم أن تحقق الحركة الثانية يقتضى تحقق لازمها ، وهو الترتيب ، وهو مقتض لكون الموصل ذا أجزاء[١] ، لأنه نسبة بين أمرين ، وعلى ذلك لا يشمل التعريف بالمفرد مثل التعريف بالفصل فقط[٢] فيكون تعريف النظر غير جامع .

ويجاب عن ذلك بأن النظر فى المفرد لا يقع فى مباحث علم الكلام فلا حاجة لشمول التعريف له .

والتعريف الثانى والثالث لا شىء عليهما ويحصل بكل منهما التميز للمعرَّف حيث ذكرت الغاية من التعريف .

والتعريف الرابع والخامس تعريف للنظر بملزومه فيحصل به التميز فى الجملة .

والتعريف السادس وهو ملاحظة المعلومات الواقعة فى ضمن الحركتين والترتيب لتحصيل المجهول لا شىء عليه ، سوى أنه لا يشمل التعريف بالمفرد ، ولا ضرر فى ذلك على ما سمعته ، ومن هذا القبيل التعريف السابع الذى هو الترتيب .

والتعريف الثامن وهو انتقال النفس فى المعقولات لطلب علم أو ظن يحتاج إلى شىء من البيان .

وحاصله أنه يخرج بقولنا فى المعقولات المحسوسات ، فإن انتقال النفس فيها يسمى تخيلا[٣] ، ويخرج بقولنا لطلب علم الخ انتقال النفس لا لطلب علم ، كأكثر حديث النفس فى المعقولات ، والمراد من العلم فى التعريف اليقين والتصور والمراد بالظن ما يقابلهما ؛ فيشمل التعريف ما إذا كان المطلوب تصوراً أو تصديقاً جازماً ، أو غير جازم ، مطابقاً للواقع أو غير مطابق .

---

(١) لأن الترتيب لابد أن يكون بين شيئين أو أكثر .
(٢) أو بالخاصة فقط لأنه يعرّف بها .
(٣) يسمى تخيلا لا فكرا ، فيشمل النظر وهو المؤدى إلى علم أو ظن . راجع شرح المقاصد لابن يعقوب الكناسى جـ ١ ص ٥٤ وما بعدها .

وقد يقال بعد هذا التعميم إن التعريف يقتضى أن الجهل قد يطلب بالنظر ، لأنا أردنا من الظن ما قابل اليقين ، ولو كان غير مطابق للواقع[1] .

وكون الجهل مطلوباً لا يسلمه عاقل .

ويجاب عن ذلك بأن الظن يطلب من حيث هو ظن لا بقيد كونه غير مطابق ، و لا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

وبعد شرح هذا المبحث الذى سمعته يتبين لك أن تميز أى شيء[2] عما عداه كما يحصل بالذاتيات يحصل بالخارج[3] من الماهية ، وأن أولوية بعض التعريفات وترجيحها على بعض إنما يتحقق بالسلامة من النقد واستيفاء شرط التعريف ؛ وعلى هذا فمن السهل عليك أن تعرف منزلة كل تعريف سمعته للنظر بعد شرحها على الوجه المذكور .

المبحث الثانى فى إفادته العلم

لما كان اختلاف القوم فى إفادة النظر العلم فى نوع خاص منه ، وهو النظر الصحيح ، ناسب ذكر أقسامه أولاً ليتميز موضع الخلاف عن غيره .

أقسام النظر

ينقسم النظر إلى صحيح وفاسد ، فالصحيح هو الذى يؤدى إلى المطلوب ، والفاسد هو الذى لا يؤدى إلى المطلوب .

---

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين جـ ١ ص ٥٥

(٢) يعنى تعريفه وتحديده وتميزه عما عداه .

(٣) يقصد بالخارج عن الماهية العوارض ، وهى الخاصة اللازمة فيجوز التعريف بها ، راجع مبحث التعريف فى كتاب المرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٨٣ .

والتأدية إلى المطلوب تتحقق بصحة المادة[١] والصورة .

وعدم التأدية بفسادهما أو فساد أحدهما .

وصحة المادة فى المعرِّف أن يكون المذكور فى معرض الجنس جنساً للماهية ، لا عرضاً عاماً ، وفى معرض الفصل فصلاً لا خاصة ، وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة .

وصحتها فى الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب ، بحيث تفضى إليه ، ولا تكون أجنبية عنه ، وأن تكون يقينية فى المطلب اليقينى ، وظنية فى الظنى ، ومسلمة فى الاعتقاد الفاسد .

وصحة الصورة فى المعرِّف أن يذكر الجنس أولاً ، ثم يقيد بالفصل ، أو الخاصة ، بحيث تحصل صورة واحدة موازية ، أو مميزة لصورة المطلوب .

وهذا هو المشهور ، وقيل إن تقديم الجنس ليسَ بلازم بل أولى[٢] .

وصحة الصورة فى الدليل أن تكون مقدماته متصفة بشرائط الإنتاج .

هذا النوع الصحيح إذا استوفى شرائطه ، ولم يحصل عقيبه ما ينافى الإدراك من نوم أو غفلة ، أو موت أو إغماء ، اختلفوا فى إفادته للعلم .

فالجمهور على أنه يفيد العلم مطلقاً فى الإلهيات وغيرها ، بدون احتياج إلى معلم . والسمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً (هم قوم من عبدة الأصنام ينسبون إلى سومنات) اسم صنم كان فى بلاد الهند .

والمهندسون من الحكماء أنكروا إفادته العلم فى الإلهيات فقط ، ووافقوا الجمهور فى إفادته العلم فى الهندسة والحساب .

(١) المراد بالمادة هنا ما يتركب منه التعريف من جنس وفصل ، أو خاصة ، وما يتركب منه الدليل من المقدمتين ، والمراد بالصورة : الهيئة التركيبية للجنس والفصل أو المقدمتين .

(٢) راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٨٣ الطبعة السابقة .

وشبهتهم فى هذه الفرقة : إعتقادهم أن كلا من الهندسة والحساب من العلوم القريبة من الأفهام المنتظمة ، المرتبطة بقوانين منضبطة ، لا يقع فيها غلط ، أما الألهيات فإنها بعيدة عن الأذهان ، وغاية ما يطلب فيها الأخذ بالأليق والأولى بالإله وصفاته . .

والأسماعيلية وهم قوم من غلاة الشيعة يثبتون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، قالوا لا يفيد النظر الصحيح معرفة الله تعالى إلا بواسطة المعلم المعصوم ، فهو الذى يرشد الناس إلى الأدلة ، ويوقفهم على دفع الشبه ورفع الشكوك .

استدلت السمنية إلى شبه

منها قولهم لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمعت المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر فى الذهن ، لكن اجتماع المقدمتين باطل ، فما أدى إليه وهو كون النظر مفيداً للعلم باطل .

وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن النظر لا يفيد العلم ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الموصل مجموع[1] المقدمتين لا أحدهما فلا بد من اجتماعهما ، ووجه بطلان التالى أن كلا من المقدمتين اشتمل على حكم، فلو اجتمعت المقدمتان لتوجهت النفس قصداً إلى حكمين فى زمان واحد ، وهو محال .

والجواب عن تلك الشبهة تسليم أن التوجه قصداً إلى حكمين فى زمن واحد

---

(١) راجع شرح الطوالع للقاضى عبد الله البيضاوى ص ٦٣ وما بعدها طبعة هندية قديمة ١٣٠٥ هـ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢١ .

محال ، وهذا ليس حاصلا معنا ؛ لأن الإنتاج لا يحتاج إليها[١] بل يحتاج إلى حصول العلم بالمقدمتين ، على معنى أن تلاحظ إحداهما قصداً ، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقب الأولى فلا فصل ، فيحضران معاً ، وهذا هو الحاصل معنا ، ويظهر لك هذا جلياً بالبيان الآتى .

إذا وجهت نظرك إلى زيد وحده ، ثم وجهته إلى عمرو القائم بجوار زيد ، لا شك أنه فى حال توجيه نظرك إلى عمرو وكان عمرو مرئياً قصداً ، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً .

كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً ، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى قصداً ، كانت الثانية ملحوظة قصداً والأولى تبعاً ، فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان .

ـ ومنها أن النظر لو كان مفيداً للعلم ، فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمطلوب أو لا يكون ، لكن كونه مستلزماً للعلم باطل ، فعين الشق الثانى ، وهو كونه غير مستلزم للعلم وهو المطلوب[٢] .

والدليل على بطلان كونه مستلزماً للعلم أن النظر بأى تعريف اعتبرته عبارة عن أمر يحصل فى الزمن الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه ، وانتهاؤه حصول المطلوب حصولا تاماً .

فلو كان النظر مستلزماً للعلم كان العلم حاصلاً معه فى ذلك الزمن ، بمقتضى الاستلزام ، وكيف ذلك وقد اشترط فى النظر كون المطلوب مجهولا حال النظر ،

---

(١) يقصد المؤلف رحمه الله تعالى أن الإنتاج لا يحتاج إلى التوجه إلى المقدمتين دفعة واحدة ، بل تحصل الثانية بعد الأولى قصداً ، وأن الذى اجتمع هو العلم بهما .

(٢) راجع شرح طوالع الأنظار للقاضى البيضاوى ص ٦٣ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢٦ .

فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمن وهو محال .

والجواب عن ذلك نقول لهم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب ؛ أى الحصول بعد النظر ، اخترنا الشق الأول وهو الاستلزام .

وتدفع المنافاة باختلاف زمن العلم وعدمه .

وإن أردتم بالاستلزام امتناع الانفكاك فى الوجود اخترنا الشق الثانى ، ولا نسلم حصول المطلوب ، وهو عدم إفادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف .

ومنها قولهم إذا كان المطلوب تحقق نسبة فى الخارج فإما أن يكون ذلك المطلوب معلوماً ، وإما أن يكون مجهولاً ، فإن كان معلوماً وأفاد النظر لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن كان مجهولاً وحصل ، لا نعلم[1] أنه المطلوب ، فإذا لا يفيد النظر العلم ، وجواب ذلك اختيار الشق الثانى وهو أنه مجهول ، وتمنع قوله إذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، لأنه معلوم من حيث التصور الذى امتاز به عما عداه ، فقد كانت الأطراف متصورة[2] على الوجه الذى يناسب الحكم ، والنسبة الكلامية متصورة أيضا فإذا حصل التصديق بعد ذلك علم المطلوب قطعاً .

ومنها قولهم العلم الحاصل بعد النظر إما أن يكون واجباً[3] لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه أولاً ؛ فإن كان الأول كان حكمه حكم الضرورى فى لزومه ، ونفى الاختيار وعدم المقدورية ، وحينئذ لا يقع التكليف به ، وهذا خلاف المتفق عليه بيننا وبينكم من وقوع التكليف بمعرفة الله تعالى ، وإن كان الثانى انتفى الجزم بالعلم الحاصل عقب النظر وهو المطلوب لنا .

ويجاب عن ذلك باختيار الشق الأول وهو اللزوم وعدم الانفكاك ونقول : العلم الحاصل عقب النظر واجب الحصول ، وهو وإن أشبه الضرورى من هذه الجهة

---

(١) يريد أن يقول إذا كان المطلوب مجهولاً وحصل بواسطة النظر ، فكيف نعلم أنه المطلوب ، فليس هناك دليل على أن الذى حصل هو المطلوب لأنه فى الأصل مجهول .

(٢) لأن كلامنا فى التصديق ، وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، فالموضوع متصور والمحمول متصور . والمجهول هو نسبة المحمول للموضوع . وقد ثبت بالنظر

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٢ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٢٠

ولكنه يخالفه من حيث كونه مقدوراً ، ويقع التكليف به نظراً لطلب سببه .

بيان ذلك أنه في البديهيات متى تصور الشخص الطرفين والنسبة كان الجزم بالنسبة لازماً لا يتمكن العبد من تركه ، فيكون غير مقدور ، بخلاف العلم النظري ، فإن الشخص يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة .

وذلك بترك النظر في تحصيله فيكون مقدوراً باعتبار سببه .

ومنها لو أفاد النظر العلم فإما أن تكون إفادته له معه[1] أو بعده ، وكل باطل ، فما أدى إليه وهو كونه مفيداً للعلم باطل .

بيان ذلك أن النظر لا يكون معه علم بالمطلوب ، والإلزم تحصيل الحاصل ، ولا يكون بعده علم لجوازطروء ضد مناف للعلم عقب النظر بلا مهلة ، كنوم أو غفلة ، فلا جزم بحصول العلم بعده .

ويجاب عن ذلك باعتبار أنه يفيد العلم بعده ، وتجويز حصول مناف خروج عن محل النزاع ، فإنه مفروض في نظر صحيح استوفى شرائطه ، وانتفت موانعه .

شبه المهندسين من الحكماء[2]

احتج هذا الفريق المنكر لإفادة النظر العلم في الإلهيات بدليلين :

---

(١) شرح الطوالع للقاضي عبد الله البضاوى ص ٦٤ الطبعة السابقة وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢٩ .

(٢) المهندسون فريق من الفلاسفة أنكروا إفادة النظر العلم في الإلهيات والطبيعيات حتى إنه نقل عن أرسطو القول بأنه لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية ، وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، شرح المقاصد جـ ١ ص ٥٧ وإنما سموا بالمهندسين اشتقاقاً من رأيهم في أن النظر يفيد في الهندسة والحساب .

ولا يفيد في الإلهيات فالبحث في إفادة النظر العلم ، وهو بحث فلسفي عقدي .

الأول لو كان النظر مفيداً للعم فى الإلهيات لحصل عقيبه[١] العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى ، أو صفة من صفاته ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون النظر مفيداً للعلم فى الإلهيات .

وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو كون النظر ، غير مفيد للعلم فى الإلهيات وهو المطلوب .

ولا يتم ذلك الدليل إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالى ، أما الملازمة فظاهرة لا تحتاج إلى إثبات .

وأما بطلان التالى فدليله أن العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى أو صفة من صفاته ، هو التصديق اليقينى بالأمور المخصوصة بالذات أو أى صفة .

وهذا التصديق موقوف على تصور الذات أو الصفة بالكنه والحقيقة ، وهو مستحيل ، لأنه لا يكون إلا بالحد ، ومعلوم أن الحد مختص بالحقائق المركبة ، ولا تركيب فى الحقائق الإلهية ، والتصور بالكنه مستحيل ، فالتصديق المترتب عليه مستحيل .

وجه توقف التصديق على التصور بالكنه ، أنه لو لم يحصل التصور بالكنه وحصل بخاصة من خواص المعرَّف لجاز أن يكون لهذا المعرف خاصة أخرى ، تمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بتلك الخاصة .

(مثـال ذلك)

إذا تصورت العَالَم بأنه المتغير حكمت عليه بمقتضى ذلك التصور بالحدوث ، ثم تصورته على رأى بعض الفرق بأنه هو المعلول للقديم لكانت هذه الخاصة مانعة للتصديق الذى حصل باعتبار خاصة التغير .

---

(١) الدليل مذكور فى كتاب الطوالع ص ٦٦ ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ١٣٥

ويجاب عن هذا بمنع قولهم إن التصديق اليقيني بالأمور المخصوصة بالذات أو الصفات فرع التصور بالكنه ، بل هو منوط بتصور الطرفين على الوجه المناسب للحكم ، سواء كان ذلك الوجه ذاتيا للماهية ، أو خاصة من خواصها ، وقولهم يجوز أن يكون في المعرّف خاصة أخرى تمنع التصديق الذى حصل باعتبار الخاصة الأخرى ممنوع ، لأنه يؤدى إلى تجويز التنافى بين مقتضيات الماهية ، وهذا غير مسلم أنها لو تنافت ما اجتمعت .

(الدليل الثانى)

لو كان النظر مفيداً للعلم فى الإلهيات لأفاده فى أظهر الأشياء وأقربها إليه ، لكنه لم يفد فى هذه الأشياء .

النتيجة لا يفيد النظر العلم فى الإلهيات وهو(١) المطلوب .

أما الملازمة فظاهرة ؛ وأما بطلان التالى فهو أنا نرى العلماء قد اختلفوا فى مفهوم النفس الناطقة اختلافاً كثيراً .

فبعض الباحثين يرى أنها من الجواهر المجردة التى ليست جسماً ، ولا حالة فى جسم ؛ وتتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف من غير حلول فيه .

وبعضهم ينفى كونها من الجواهر المجردة .

ومع اتفاق هذا الفريق على أنها ليست من الجواهر المجردة فقد اختلفت فى مفهومها ، فمن قائل إنها جوهر فرد(٢) فى القلب ، ومن قائل إنها أجسام لطيفة سارية فى هذا الهيكل المحسوس سريان الماء فى العود باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها خلل ، هى التى تخاطب ، وتثاب وتعاقب ، وتحفظ ذلك الهيكل من تطرق الفساد إليه . ومن قائل إنها الدم المعتدل ، ومن قائل غير ذلك .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٣٥ وراجع أيضاً شرح الطوالع للبيضاوى ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٣٧ وراجع شرح المقاصد للسعد التفتازانى ص ٦٧ .

فهذه اختلافات فى شيء هو أقرب الأشياء إلى الإنسان ، وهو قاض بعدم العلم ، فما بالك بالبعيد عن الأوهام والعقول ، وهو ذات الله تعالى المنزه عن إحاطة العقل به ، وكذلك صفاته ، فحينئذ لا يفيد النظر العلم فى الإلهيات .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الدليل ، إنما أفاد عسر المعرفة لا امتناعها ، وأفاد أن تميز النظر الصحيح من غيره يحتاج إلى إعمال الفكر كثيراً .

وليس من السهل على كل ناظر أن يصل إليه ، أما كون النظر الصحيح لا يفيد علماً (وهو المدعى) فلا يدل عليه .

أدلة الإسماعيلية القائلين لابد فى معرفة الله من المعلّم .

هم قوم من غلاة الشيعة يثبتون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، ويوجبون نصب الإمام ، ويحيلون خلو زمان من الأزمنة من وجود إمام ، معصوم ، يهدى الخلق إلى معرفة الله تعالى .

هؤلاء القوم يقولون لا يمكن معرفة الله تعالى بالنظر وحده ، ولابد من المعلّم المعصوم ، فإن نسبة عقله إلى عقول الناس كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن العين لا تقوى على إدراك المبصرات فى الظلمة فإذا طلعت الشمس تقوى بنورها فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، وبوجود الإمام تقوى عقولهم واستدلوا فى ذلك إلى دليلين :

الأول لو كان النظر الصحيح كافياً [1] فى معرفة الإلهيات لما اختلف العقلاء فيما يتعلق بها ، لكن اختلاف العلماء واقع ، فالنظر الصحيح غير كاف .

والملازمة ظاهرة ، ووقوع اختلاف العلماء فى المطالب الإلهية يقف عليه كل من نظر فى كتب علم الكلام .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف حـ ١ وما بعدها . ص ١٦ من شرح المقاصد

ويجاب عن ذلك بأن منشأ الخلاف هو فساد بعض الأنظار وصحة البعض ، ولو كانت تلك الأنظار صحيحة ما وجد هذا الاختلاف .

الدليل الثانى : الإنسان لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم ، وكل من لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم لا يستقل بتحصيل أصعبها .

النتيجة : الإنسان لا يستقل بتحصيل أصعب العلوم .

ولتوضيح ذلك نقول أن علم النحو والصرف وغيرهما[1] من العلوم التى يكتفى فيها بأدنى نظر لا يستغنى فيها عن المعلم ، فالعلوم المتعلقة بالبارى وصفاته تحتاج إلى المعلم من باب أولى .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الدليل إنما أفاد عسر حصول المعرفة بدون المعلم . لا امتناعها ، ونحن نسلم ذلك ، فإنه لو كان معلم يعلم المبادىء التى تتألف منها الحجج ، ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل .

المذهب الصحيح فى إفادة النظر العلم

اتفق جمهور العلماء على أن النظر الصحيح ، المستوفى لشرائطه ، الذى لم يقترن بمناف يفيد العلم بالمطلوب مطلقاً ، سواء كان فى التصورات ، أو فى التصديقات الإلهية وغيرها .

وما يتوهم من الشبه المانعة من إفادته المطلوب قد علمت دفعه ولزيادة الإيضاح يقال :

إذا كان المطلوب تصور شىء كالإنسان ، وعلمت ذاتياته من جنس وفصل ، ورتبتهما على الوجه المخصوص ، فلا شك فى أنك تعلم الإنسان ، لأنه لا فرق بين المعرِّف والمعرَّف إلا بالتفصيل والإجمال .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤١ .



ومتى علم الشيء مفصلا علم مجملا ، ولذلك يقول علماء المنطق فى بيان مفهوم المعرِّف ما نستلزم معرفته بطريق الترتيب معرفة المعرَّف[1]

وإذا كان المطلوب تصديقاً فإن كان القياس اقترانياً وعلمت صحة المقدمات مادة وصورة ، وعلمت اندراج أفراد الأصغر فى مفهوم الأوسط ، واندراج أفراد الأوسط فى مفهوم الأكبر علمت بالنتيجة حتماً .

مثال ذلك العالم متغير وكل متغير حادث .

فمتى علمت مناسبة هاتين المقدمتين لمطلوبك ، وهو حدوث العالم وترتيبهما ذلك الترتيب ، وعلمت باندراج أفراد الأصغر وهو العَالَم فى مفهوم الأوسط ، وهو المتغير ، وعلمت باندراج أفراد الأوسط فى مفهوم الأكبر ، علمت ضرورة بالنتيجة وهى حدوث العالم .

وإذا كان القياس شرطياً[2] وعلمت بلزوم التالى للمقدم علمت بوجود الملزوم علمت بوجود اللازم ضرورة ، مثال ذلك : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة .. النتيجة النهار موجود .

فمتى علم التلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار (وهو واضح) ، وعلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس ، مع علم صحة المقدمتين مادة وصورة ، علم تحقق اللازم ضرورة وهو وجود النهار .

ومن هذا البيان يتضح لك أن إفادة النظر الصحيح العلم ضرورى . وبقيت شبهة أو ردها بعض الكاتبين على كون إفادة النظر العلم ضرورة لا بأس بذكرها ودفعها .

---

(١) راجع شرح القطب على الشمسية ص ٧٨ ، والمرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٧٩ .

(٢) الصواب أن يقول : إذا كان القياس استثنائياً ، لأن الشرطى نوع من أنواع القياس الاقترانى ، وهو مغاير للاستثنائى ولما ذكره المؤلف فى هذا المثال . لأنه قياس استثنائى

وحاصلها

لو كانت إفادة النظر الصحيح العلم ضرورية لما اختلف العقلاء فيها .

ولكن اختلاف العقلاء حاصل ، وقد سبق أن من الفرق من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً ، أو فى الإلهيات ، ولا يتأتى إثبات الضرورة مع الاختلاف لأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء .

ويجاب عن ذلك بأن مجرد الاختلاف لا يقدح فى الضرورة .

ألا ترى أن بعض الفرق قد أنكر البديهيات ، وهذا الإنكار لم يؤثر فى بداهتها .

وذلك لأن سببه هو العناد أو الخفاء فى تصور الأطراف ، وعسر تجريدها عن العوارض التى تمنع الحكم .

فمثلا إذا تصورت التمساح والحوت ، ثم حكمت بمغايرتهما ، كان ذلك الحكم ضرورياً ، وهذا لا يمنع من وجود منكر لذلك الحكم ، لخفاء تصوره وعدم إلفه فيتوهم أن التمساح نوع من الحوت ، لأنه لم يشاهد من حيوانات البحر سوى الحوت .

كيفية إفادة النظر العلم .

بعد أن اتفق الجمهور على أن إفادة النظر العلم ضرورية اختلفوا فى كيفية **الإفادة فقال فريق من أهل السنة** : حصول العلم عقب النظر الصحيح على طريق جرى العادة من الله تعالى بمعنى[1] أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علما بالمطلوب بمقتضى عادته ، التى لم تتخلف ، لا وجوباً عليه ولو تخلفت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر فحصول العلم لازم عادى .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٨ — وأيضا شرح المقاصد لابن يعقوب نفس الصفحة وشرح المواقف جـ ١ ص ٢٤١

وهذا الفريق بعضه يقول : إن العلم المطلوب مع كونه مخلوقاً لله تعالى مكسوب للعبد ، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى العلم .

وبعضه يقول لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار . والظاهر أن هذا الخلاف لفظى ، فالقائل بالكسب نظر إلى أن اكتساب السبب وهو النظر اكتساب للمسبب ، وهو النتيجة ؛ والنافى للكسب نظر إلى أن نفس المسبب مضطر إليه عادة .

وهذا الفريق بنى قوله باللزوم العادى على أن الله تعالى لا يجب عليه شيء وجميع الكائنات مستنده إليه تعالى بلا واسطة ، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، بخلق بعضها عقب بعض كالإحراقُ عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى ، بل ا لكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، وله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة .

وقال بعض أهل السنة : حصول العلم عقب النظر لازم عقلا من غير أن يكون النظر علة فيه ، والتلازم بينه وبين النظر مثل التلازم بين الجواهر والأعراض ، فكما أنه لا يمكن خلق الجواهر بدون الأعراض ، لا يمكن خلق النظر التام الصحيح بدون خلق العلم .

وقد صرح الإمام الغزالى بأن هذا مذهب أكثر الأصحاب ، والأول مذهب بعضهم . واستدل عليه بأن من علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير حادث واستحضر معنى المقدمتين استحضاراً يقتضى العلم بدخول أفراد العالم الذى هو الأصغر تحت مفهوم الأوسط الذى هو المتغير ، ودخول أفراد الأوسط تحت مفهوم الأكبر استحال أن لا يعلم بالنتيجة ، التى هى كون العالم حادثاً وذلك أمر ضرورى .

وقالت المعتزلة حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد[1]

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٨

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد لحركة المفتاح ؛ والمراد بالفعل الواجب النظر على أى تفسير فسرته ، والمراد بالفعل الآخر العلم بالمطلوب ، فهم يقولون إن العبد أوجد بقدرته الحادثة النظر بلا واسطة ، والنظر أوجب للناظر علماً بالنتيجة .

ويبطل مذهب المعتزلة الدليل المقتضى أن جميع الأفعال لله تعالى ، فلا يستند منها شىء إلى غيره .

وقالت الحكماء إن النظر يعد الذهن لفيضان[1] العلم عليه من عند واهب الصور ، فإذا استعد الذهن وجب الفيض بالعلم عليه من واهب الصور ، وهو المسمى عندهم بالعقل الفياض ، الذى ارتسمت فيه صور الأشياء ، ويزعمون أنه هو المعبر عنه فى لسان الشرع باللوح المحفوظ .

المبحث الثالث فى شروط النظر

لا يمكن أن يحصل النظر مطلقاً صحيحاً كان أو فاسداً إلا إذا تحققت أمور تسمى بالشروط بحيث إذا انعدمت انعدم النظر .

وهى الحياة ، والعقل ، وعدم المنافى[2] من نوم أو غفلة ، أو إغماء وما ماثلها ، وعدم الجزم بالمطلوب ، وعدم الجزم بنقيضه .

أما اشتراط الحياة والعقل وعدم المنافى فوجهه ظاهر ، إذ لا يتأتى تحقق النظر عند انتفاء واحد من هذه الشروط .

وأما اشتراط عدم الجزم بالمطلوب ، فلأنه لو كان مجزوماً به لامتنع طلبه فى حق الجازم لئلا يلزم تحصيل الحاصل وهو محال .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٤٦ وشرح المقاصد للسعد ص ٥٨ جـ ١ .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤٨ وما بعدها .

وأما اشتراط عدم الجزم بنقيضه فلأن ذلك الجزم يمنع الناظر من الإقدام على المطلوب .

وإذا قال قائل إن الجزم بالمطلوب لو كان مانعاً من طلبه لما ساغ تعدد الأدلة على مطلوب واحد ، لأن الاستدلال الثانى والثالث مثلا طلب علم حصل بالدليل الأول ، فطلبه بهذه الأدلة يلزم عليه تحصيل الحاصل . قلنا له هذا صحيح إذا كان المقصود من الدليل الثانى والثالث طلب علم ذلك الشيء المعلوم بالدليل الأول .

أما إذا كان تعدد الأدلة لفائدة أخرى ترجع للمستدل كزيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة ، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة ، لأن ذلك المتعلم قد تتسع دائرة الوهم عليه فلا تضمحل إلا بكثرة الأدلة ، أو بأن يكون هذا الدليل يحصل يقينا بالنسبة لبعض المتعلمين ، ولا يحصل يقيناً للبعض الآخر ، لتفاوت أذهانهم ، والدليل الآخر بالعكس فلا محذور فى تعدد الأدلة .

ويشترط للنظر الصحيح زيادة عما تقدم أمران :

الأول : أن يكون واقعاً فى الدليل دون الشبهة ، مثال وقوعه فى الدليل النظر فى العالم من حيث إثباته للصانع ، ومثال وقوعه فى الشبهة النظر فى زيادة الصفة على الذات ، فإنه شبهة المعتزلة فى الدلالة على تركب القديم ، فإذا حصل النظر فى الشبهة لم يكن صحيحاً .

الثانى : أن يكون النظر فى الدليل من جهة دلالته على المطلوب .

وهذه الجهة هى الأمر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول ، كحدوث العالم ، فإذا نظرنا فى العالم وحصلنا قضيتين ، إحداهما العالم حادث والأخرى كل حادث لابد له من صانع ، ورتبناهما لنتوصل بذلك إلى العلم بأن العالم لابد له من صانع ، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين ، لأن ذلك اصطلاح المناطقة ، وثبوت الصانع هو المدلول ، وحدوث العالم الذى هو سبب احتياجه إلى الصانع هو جهة الدلالة

وربما كان النظر فيه من جهة دلالته بخصوصها شرطاً ، لأن للعالم مثلا جهات كثيرة ، كصغره وكبره ، وطوله وقصره ، وارتفاعه وانحطاطه ، وتحيزه ، ولكنه بهذه الاعتبارات أجنبي عن المدلول الذى هو ثبوت الصانع .

لهذا وجب على الناظر أن يكون نظره فى الدليل من الجهة التى توصل إلى المطلوب دون سواها .

المبحث الرابع فى طريق ثبوت وجوب النظر فى معرفته تعالى

أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب معرفة البارى سبحانه وتعالى واختلفت فى الطريق الموصل إليها . فقال علماء التصوف طريق معرفته تعالى رياضة النفس ، وتصفية الباطن ، والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة .

وقالت الأشاعرة والمعتزلة طريقها النظر وهو واجب باتفاقهما ، واختلفوا فى طريقه ، فقالت الأشاعرة طريقه السمع[1] ، وقالت المعتزلة طريقه العقل[1] وسلك الأشاعرة لإثبات مُدَّعاهم طريقين :

الأول : الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث قال تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقال تعالى ﴿ فانظر إلى آثار رحمة الله[2] كيف يحيى الأرض بعد موتها ﴾ فهاتان الآيتان تضمنتا أمر الله تعالى لنا بالنظر فى المصنوعات وما اشتملت عليه لأجل معرفته ، والأمر للوجوب فيكون النظر واجباً .

ولما نزل قوله تعالى ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

---

(١) (٢) راجع شرح المواقف حـ ١ ص ٢٥١

(٣) سورة الروم الآية ٥٠ .

لآيات لأولى الألباب ﴾[1] قال ﷺ (ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها)[2] ، وهنا وعيد من الرسول على ترك التفكر فيكون واجباً ، لأنه لا وعيد على ترك غير الواجب .

وهذا الدليل النقلي وحده لا يفيدنا المطلوب يقيناً ، أما الآيتان فلأنه يحتمل أن يكون الأمر فيهما للندب[3] والدليل إذا تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وأما قول الرسول فلأنه خبر آحاد ، وهو لا يفيد اليقين .

الطريق الثاني وهو معتمدهم قياس من الشكل الأول تركيبه هكذا :

النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكل مقدور لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب ، النتيجة النظر واجب .

وقبل التكلم على كون المقدمات ضرورية فتسلم ، أو نظرية فيقام عليها الدليل ، يجب بيان وشرح بعض كلمات اشتمل عليها الدليل .

أولاً قوله مقدور معناه أنه من الأفعال الاختيارية ، التي تتعلق بها القدرة ، وإنما قيد النظر الذى هو موضوع القضية الصغرى بكونه مقدوراً لأنه محكوم عليه بالوجوب ، ولا يحكم عليه بالوجوب إلا ما كان مقدورا للمكلف .

ثانياً قوله الواجبة مطلقاً ، معناه أن المعرفة واجب مطلق ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ، فليس وجوبها مقيداً بحصول مقدمتها التي هي النظر ، ونظيرها الصلاة بالنسبة للطهارة ، فإن وجوبها غير مقيد بحصول الطهارة بخلاف

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٩٠ .

(٢) الحديث رواه ابن مردويه وابن عبد الله حميد ـ مختصر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٤٨ .

(٣) مثل آية ﴿ يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ فالأمر بالكتابة ليس للوجوب . فإنه ليس بواجب أو مثل قوله تعالى ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ فإن أخذ الزينة عند الصلاة ليس بواجب

الواجب المقيد مثل الزكاة ، فإن وجوبها مقيد بملك النصاب ، والحج فإن وجوبه مقيد بالاستطاعة ، ومعروف أن الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيل مقدمته ، والواجب المقيد لا يجب على المكلف تحصيل مقدمته .

إذا علمت هذا فاعلم أن الدليل قد اشتمل على مقدمتين : صغرى وهى : النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكبرى وهى كل ما لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب .

ثم أن الصغرى تضمنت ثلاثة مطالب الأول أن المعرفة لا طريق لها سوى النظر . الثانى إنها الواجبة . الثالث أنها واجب مطلق ، والكبرى تضمنت أمراً واحداً ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على مقدمة فهى واجبة .

وهذه المطالب الأربعة نظرية ، فيجب إقامة الدليل على كل واحد منها ودفع الشكوك الواردة عليها وبذلك يتم الدليل .

المطلب الأول

دليله أن المعرفة ليست ضرورية فتكون نظرية ، وحينئذ تكون موقوفة على النظر وقد يقال إن حصر طريق المعرفة فى النظر غير صحيح ، لأنها قد تحصل بالإلهام الذى يوجد بعد التوجه التام ، وقال به حكماء الهند . وقد تحصل بالتعليم وقال به الملاحدة ، وقد تحصل بالرياضة وقال بذلك الصوفية[1] .

ويدفع هذا بأنه حيث كانت المعرفة من العلوم النظرية فلا يمكن التوصل إليها بدون نظر وهذا ضرورى .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٥٧.

بيان ذلك أن معنى قول الملاحدة إن التعليم طريق إلى المعرفة ، هو أن المعلم يرشد إلى المقدمات ، وإلى أوجه الدلالة ، وإلى طريق دفع الشبه والشكوك .

فإذا حصل هذا عند المتعلم انتقل إلى النتيجة ، وغير خفى أن الانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر .

وقول حكماء الهند إن الإلهام طريق المعرفة لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه ، بل يقيد بعلمنا إنه من الله تعالى ، ولا نعلم أنه من الله إلا بالنظر

وقول الصوفية إن الرياضة كافية ممنوع فإنا نرى المبطلين من اليهود والنصارى يتريضون وتوصلهم هذه الرياضة إلى عقائد باطلة[1] فلابد حينئذ من طمأنينة النفس ، وذلك بالنظر .

على أنه لو سلم أن للمعرفة طريقاً غير النظر فحصر طريق المعرفة فيه[2] باعتبار الأعم الأغلب الذى يراعى عند التشريع وإثبات الأحكام .

المطلب الثانى

وجوب المعرفة : والدليل عليه النص والإجماع ، أما النص فقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾[3] .

وأما الإجماع فقد نقل أن الأمة الإسلامية أجمعت على وجوب المعرفة .

وقد يناقش فى هذا المطلب ودليله أمور ثلاثة :

الأول (وهو متعلق بالمطلب) أن وجوب المعرفة وشغل ذمة المكلف بها يستدعى إيجاباً وطلباً من الشارع لها ، ومعلوم أن الإيجاب لا يحصل إلا إذا كان

(١) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٨
(٢) أى فى النظر باعتبار الأعم الأغلب
(٣) من سورة محمد آية ١٩ فهذا أمر ، والأمر للوجوب

ممكناً ، وإيجاب المعرفة مستحيل ، لأنه إذا حصل ، فإما أن يكون بالنسبة للعارف وفيه تحصيل الحاصل وهو محال ، وإما أن يكون بالنسبة للجاهل ، وفيه تكليف الغافل ، لأن الجاهل بالشيء غافل عنه ، وهو محال أيضا وحيث كان الإيجاب مؤديا إلى محال فهو محال ، فوجوب المعرفة ممنوع .

والثانى سلمنا إمكان الإيجاب لكن لا يلزم من الإمكان الوقوع والحصول ، بل نقول لم يقع لأن سند الوقوع هو النص المتقدم والإجماع ، وكلاهما لا يصلح دليلا ، أما النص فلأنه ظنى الدلالة ، لاحتمال أن يكون الأمر فيه للندب ، فلم يفد الوجوب يقيناً ، وأما الإجماع فقد نقل بطريق الآحاد فهو ظنى فلا يفيد المطلوب يقيناً .

والثالث قولكم إن الإجماع انعقد على وجوب المعرفة معارض بأن الإجماع انعقد على الاكتفاء بالتقليد ، فقد كان السلف الصالح وهم المؤسسون لهذا الدين ، يكتفون ممن يريد الدخول فى الإسلام بالإقرار بالشهادتين ، والانقياد لما يتطلبه الدين ولا يكلفونهم الاستدلال ، وما ذاك إلا لأنهم يرون أن المعرفة الحاصلة بالدليل لا تجب ، وحيث إن الإجماع الذى استندتم إليه عورض بإجماع آخر فلا يصلح للاستدلال .

ويجاب عن الأول باختيار الشق الثانى ، وهو أن الإيجاب بالنسبة للجاهل ولا يلزم المحال وهو تكليف الغافل لأن الغافل هو من لم يبلغه الخطاب ، أو من بلغه ولم يفهمه ، والجاهل من لم يكن عالما بما كلف بمعرفته ، ففرق بينهما .

وعن الثانى بأن الإجماع على وجوب المعرفة نقله جمع من الخلف عن جمع من السلف ، وهذا الجمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب ، أما النص فلا يصح الاستناد إليه وحده للاحتمال السابق .

وعن الثالث بالمنع ، بل كان السلف يعلم من هؤلاء الذين دخلوا الإسلام واكتفى منهم بالإقرار بالشهادتين ، أنهم يعلمون الأدلة إجمالا ، غاية ما فى الباب أن عباراتهم قصرت عن تأدية المطلوب على الوجه المعروف .

ويشير إلى أنهم كانوا عارفين بالأدلة الإجمالية قوله تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾[1] وقول الأعرابي البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وأبحر ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

وقد قال علماء التوحيد إن معرفة الله تعالى بدليل إجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين على كل مكلف .

ومعرفته بالدليل التفصيلي الذي يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية ، لابد أن يقوم به البعض .

المطلب الثالث

حاصله أن المعرفة واجب مطلق ، دليله أن مفهوم الواجب المطلق ينطبق عليه ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ؛ بمعنى أن الشارع يوجب المعرفة مثلا على الإنسان وإن لم يكن النظر حاصلاً ، وإن كان لا يمكن تحقق المعرفة في الخارج إلا إذا تحقق النظر .

وقد يمتنع قولهم : إن المعرفة واجب مطلق بأن يقال إنها واجب مقيد لأن وجوبها مقيد بوجود الشك ، أو عدم العلم بالمطلوب ، لأنه إذا لم يحصل جهل بالمطلوب أو تردد فيه ، بل كان معلوماً استحال التكليف به ، لأنه تحصيل الحاصل ، وهو محال .

ويجاب بأن معنى كونها واجباً أي بالنسبة إلى تلك المقدمة ، التي هي النظر ، وهذا لا ينافي أنها واجب مقيد بالنسبة إلى الشك ، أو عدم العلم ، ألا ترى أن الصوم واجب مطلق بالنسبة إلى النية ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإقامة ،

---

(١) سورة العنكبوت الآية ٦١ . وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٧ .

وكذلك الحج فهو واجب مطلق بالنسبة[1] إلى الإحرام ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الاستطاعة ، ومن هذه الأمثلة تعلم أن مقدمة الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيلها ، ومقدمة الواجب المقيد لا يجب تحصيلها[2] .

المطلب الرابع

هو ما تضمنته القضية الكبرى ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على حصول مقدمة ، وعلى تحققها ، فالمقدمة واجبة حتماً .

الدليل على كون تلك المقدمة واجبة أنها إذا لم تكن واجبة لكانت جائزة الترك ، ففي حالة الترك لا يخلو حال الواجب المتوقف حصوله على تحقيقها ، إما أن يبقى وجوبه ، وإما لا ، فإن بقي وجوبه والفرض أنه لا يمكن فعله مع تركها لزم التكليف بالمحال في حالة تركها ، وإذا لم يبق وجوبه لم يكن واجباً مطلقاً وهو خلاف المفروض .

ويمكن أن ينازع في ذلك المدعى بأن يقال لا يلزم من إيجاب المترتب على شيء إيجاب ذلك الشيء ، فإن السيد إذا قال لعبده أوجبت عليك[3] بناء البيت لا يستلزم هذا إيجاب إحضار مقدمات البناء ، وهذا ظاهر في خطاب المخلوقات مع بعضهم ، وخطاب الخالق وارد على حسب ما يتفاهم الناس مع بعضهم فيكون مثله .

والجواب أن المعرفة المأمور بها ليس في وسع العبد تحصيلها لأنها كيفية ، وليست فعلا ، ومعروف أن المأمور به إذا لم يكن في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب[4] قطعاً ، ونظيره الأمر بالقتل ، فإنه

---

(١) هذا السطر ساقط من الأصل ، وأضافه المحقق ليستقيم الكلام من أول قوله (وبالنسبة إلى الخ إلى قوله إلى الإحرام .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٨ .

(٣) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٦١ .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٠٦ طبعة بيروت

إزهاق الروح ، وليس مقدوراً للمكلف ، والمقدور له حز الرقبة . فيكون الأمر بالقتل أمراً بسببه الذى هو حز الرقبة .

قال فى شرح المقاصد لابن يعقوب : إن وجوب النظر لما كان عندنا شرعياً وكفانا فى إثباته بعض الأدلة الشرعية ، ومن أقواها الإجماع فهو كاف فيه ، ودلالته قطعية ، على أن لنا حيث كان شرعياً أن نثبته بالدليل الظنى كالإجماع الظنى وظواهر النصوص كقوله تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقوله ﴿ فانظروا إلى آثار رحمة الله ﴾ اهـ وبذلك نستغنى عن الدليل السابق .

دليل المعتزلة

استدل المعتزلة على دعواهم أن وجوب النظر عقلى بقياس استثنائى تركيبه هكذا :

لو كان النظر واجباً بالشرع لعجز الرسل عن إلزام المكلفين الشرائع ، لكن عجز الرسل باطل ، فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع باطل ، وإذا بطل هذا كان ثبوته بالعقل لعدم وجود قول ثالث وهو المطلوب .

الدليل على بطلان التالى الإجماع القائم على أن كل رسول أدى الرسالة على الوجه الأكمل وأفحم المرسل إليهم بالحجة البالغة .

والدليل على الملازمة أن وجوب النظر لو كان بالشرع . وقال الرسول للمكلف انظر إلى الآيات لتعلم صدق لكان للمكلف أن يقول له قولك (انظر) إما أن يوجب عَلَىَّ الامتثال ، وإما أن لا يوجب ، فإن قلت لا يوجب الامتثال كنت فى حل من تركه ، وكفيتنى مئونة الجواب ، لأنك تقول لى لا يلزمك اتباع أمرى ، وإن قلت يجب امتثاله لا أسلم لك قولك هذا ، لأنى لا أنظر بمقتضى اعترافك لى ما لم يجب عَلَىَّ النظر ، ولا يجب عَلَىَّ النظر إلا إذا ثبت الشرع لأنك تقول : وجوب النظر بالشرع ، ولا يثبت الشرع إلا إذا نظرت ، لأن ثبوته بالنظر ، وإلا لما طلبت منى أن أنظر .

فقد توقف حصول النظر[1] على وجوبه ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر .

وهذا يؤدى إلى توقف حصول النظر على حصول النظر وهو دور ، لأن فيه توقف الشيء على نفسه وهو محال .

فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع محال ، وإذا استحال هذا ثبت وجوبه بالعقل لأنه لا ثالث .

ويجاب بعدم صحة هذا الدليل ، لأن فيه غلطاً لم يتنبه له المستدل .

بيانه أن صحة إلزام الرسل للمكلف بالنظر تتوقف على وجوبه فى نفس الأمر ووجوبه على هذا الوجه يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الأمر ، لا على علم المكلف بالوجوب والثبوت .

والمتوقف على حصول النظر هو علم المكلف بالوجوب والثبوت ، وإذا علم هذا نقول للمستدل : إن أردت بقولك فى دليلك وجوب النظر موقوف على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع موقوف على حصول النظر ، أى وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الأمر متوقفهما على حصول النظر ، لأن كلا من الوجوب والثبوت يتحقق ، وجد نظر[2] أو لم يوجد ، وإن أردت العلم بهما[3] فلا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب ، لأن صحة الإلزام بالنظر موقوفة على الوجوب والثبوت فى نفس الأمر ، لا على العلم بهما ، وإن أردت بوجوب النظر ثبوته وتحققه فى نفس الأمر . وثبوت الشرع العلم به ، لا نسلم لك توقف تحقق الوجوب على العلم بثبوت الشرع ، بل يتحقق الوجوب ولو لم يحصل علم بثبوت الشرع ، وإن أردت بوجوب النظر العلم به ، وبثبوت الشرع تحققه ، لا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب للدليل المتقدم .

---

(١) أى توقف ثبوته وتحققه فى الخارج على كونه واجباً ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتحققه ، وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر ، وهذا دور لأنه قد توقف حصول النظر على حصول النظر

(٢) بمعنى أن يكون الشيء ثابتاً فى نفس الأمر ومتحققاً ، سواء نظر العبد أو لم ينظر ، مثل جاذبية الأرض . فهى ثابتة ومتحققة فى نفس الأمر سواء نظر العبد وعلم أو لم ينظر .

(٣) أى نعلم بوجوب النظر وثبوت الشرع .

وبناء على هذا البيان يتضح لك أن هذا الدليل لا يصلح لإثبات مدعى المعتزلة . **وثمرة هذا الخلاف** تظهر بالنسبة لأهل الفترة ، فعلى رأى الأشاعرة ليسوا مكلفين بالنظر ، وعلى رأى المعتزلة يجب عليهم النظر والمقصر منهم غير ناج .

المبحث الخامس فى أن النظر هل هو أول واجب

اختلف علماء الكلام فى تعيين أول واجب على المكلف ، فذهب الأكثرون ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعرى إلى أنه معرفة البارى سبحانه وتعالى ، وذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبو اسحق[1] الأسفرائيني إلى أنه النظر فى المعرفة .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين إلى أنه القصد إلى النظر .

استدل للأكثر[2] بأن المعرفة مطلوبة لذاتها لا للتوسل بها إلى غيرها ، وأنها أصل المقاصد الشرعية وآكدها ، وما كان بهذه المثابة فهو أحق بأن يكون أول الواجبات .

أما كونها مطلوبة لذاتها لا للتوسل بها إلى غيرها ، فلأن شأن الوسيلة أنه إذا حصل المتوسل إليه بدونها استغنى عنها ، والمعرفة[3] لا يستغنى عنها بحال .

وأما كونها أصل المقاصد الشرعية فلأن جميع المقاصد والواجبات من نطق بالشهادة وصلاة وصوم ، لا يعتبر صحيحاً فى نظر الشارع إلا بعد حصول المعرفة والتصديق القلبى ، وأما كونها آكد الواجبات فلأن وجوبها وجوب أصول[4] ، بحيث إذا انعدمت انعدم الإيمان ، بخلاف غيرها من الواجبات فإن انعدامه لا يضيع الإيمان .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٧٦ .
(٢) وهم العلماء الذين يقولون إن معرفة الله تعالى أول واجب على المكلف .
(٣) يقصد معرفة الله تعالى ، وأنه الخالق المدبر لكل شىء .
(٤) وجوب أصول ، أى واجب اعتقاد ، فلا يصح انعدامها ، لأنه إذا انعدمت معرفة الله تعالى انعدم الإيمان .

واستدل للقول الثانى بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بعد حصول النظر فهو سابق عليها ، وهو واجب بالاتفاق ، فليكن أول الواجبات ، حيث كان طريق المعرفة .

واستدل للقول الثالث بأن النظر فعل اختيارى ، مسبوق بالقصد المتقدم على جميع أجزائه ، فكان النظر موقوفاً عليه ، فيكون واجباً قبله .

وأنت إذا أمعنت النظر فى تلك الأدلة ظهر لك أن هذا الخلاف لفظى ، فإنه يؤخذ من دليل الأكثر أنه لوحظ فى الدعوى الواجب المقصود بالذات ، الذى ليس وسيلة إلى غيره ، ولا نزاع فى أن المعرفة[1] واجب ومقصود بذاته .

ويؤخذ من دليل القول الثانى والثالث أن الملحوظ فى الدعوى مطلق ما يجب تحصيله أولاً وإن كان وسيلة إلى غيره .

وهذا لا يصدق على المعرفة غير أن صاحب القول الثانى لاحظ الوسيلة التى تباشر المقصود بالذات[1] فحكم بأنه النظر ، وصاحب القول الثالث لاحظ أول وسيلة يسلكها طالب المعرفة ، فحكم بأنه القصد إلى النظر .

وهو[2] مقدور باعتبار سببه ، وهو إزالة الشواغل عن المقصود ، لأن قدرة العبد تتعلق بها .

ومتى أزيلت الشواغل التى من جملتها إزالة كراهية القصد حصلت الرغبة فيه فيحصل عادة .

المبحث السادس فى انقسام النظر إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق

هذا المبحث قد تكفل ببيانه على أكمل وجه علماء المنطق فى الكتب الخاصة به .

ولما كان الناظر فى علم التوحيد ومباحثه لا يستغنى عنه ، مست الحاجة إلى الإلمام به إجمالاً لذلك نقول :

تقدم لك فى المبحث الأول أن حقيقة النظر مجموع حركتين ، وأن الحركة الأولى تحصل بها المادة ، والحركة الثانية تحصل بها الصورة وحينئذ فكمال النظر يتحقق بحصول الصورة المؤدية إلى المطلوب بذاتها بدون احتياج إلى أمر آخر .

هذا المؤدى إلى المطلوب إما تصورىٌّ إن كان المطلوب[1] تصوراً ، وإما تصديقى إن كان المطلوب تصديقياً .

فإن كان الأول فهو المعرِّف ، وإن كان الثانى فهو الدليل .

المعـرِّف

هو ما تستلزم معرفته[2] معرفة المعرَّف ، وقد اصطلح علماء المنطق على تقسيم المعرِّف إلى حدٍّ وإلى رسم ، وعلى تقسيم كل منهما إلى تام وإلى ناقص فكون أقسامه أربعة :

وإنما انحصر فيها لأنه لما كان معرِّفاً لغيره ، وجب أن يشتمل على مميز يحصل به معرفة المطلوب ، لأن معرفة أى شىء لا تحصل إلا إذا تميز عند العقل عما عداه ، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٢ .

(٢) راجع القطب على الشمسية ص ٧٨ وما بعدها وكتاب المرشد السليم فى المنطق ص ٧٩ .

وذلك المميز إما أن يكون داخلاً فى ذات الشىء المطلوب تصوره ، لكونه من أجزائه الحقيقية كالناطق بالنسبة[١] للإنسان ، وهو ما يسمى فى اصطلاح القوم بالذاتى ، وإما أن يكون خارجاً عن حقيقة الشىء المطلوب تصوره ، كالضاحك بالنسبة للإنسان ، وهو ما يسمى فى اصطلاحهم بالعرضى .

هذا المميز إن ذكر ، مع الجنس القريب (وهو الذى لا جنس تحته) باعتبار الحقيقة المعرفة سمى معرِّفا تامًّا ، ويقال له حد[١] تام إن كان المميز ذاتياً ، كقولك فى تعريف الإنسان : حيوان ناطق ، ويقال له رسم تام إن كان المميز عرضياً ، كقولك فى تعريف الإنسان : حيوان ضاحك ، وإن ذكر وحده أو مع الجنس البعيد ، أو العرض العام ، سمى معرفاً ناقصاً لعدم اشتماله على الذاتى المشترك ، وهو الجنس القريب ، ويسمى حداً ناقصاً إن كان بالفصل فقط كالناطق أو به مع الجنس البعيد أو العرض العام ، ويسمى رسماً ناقصاً إن كان بالخاصة فقط ، كالضاحك ، أو بها مع الجنس البعيد أو مع العرض العام .

ولابد فى المعرّف من أن يكون أجلى[٣] وأوضح من المعرَّف وأن يساويه فى العموم والخصوص ، وأن لا يشتمل على مشترك أو مجاز بدون قرينة ظاهرة .

الدليل

الكلام فى الدليل ينحصر فى أربعة مباحث :

الأول فى بيان مفهومه ، الثانى فى بيان أقسامه ، الثالث فى بيان مواده ، الرابع فى بيان ما يفيد اليقين منه وما لا يفيده .

---

(١) راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٦ وما بعدها والمرشد السليم فى المنطق ص ٨٣ الطبعة السابقة .

(٣) راجع كتب المنطق ، ومنها القطب على الشمسية ، والمرشد السليم فى المنطق ليزداد الكلام وضوحاً ، ويزداد الطالب والقارىء علماً .

المبحث الأول فى بيان مفهومه

الدليل هو ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة إيجاباً أو سلباً ، وهذا التعريف واضح لا يحتاج إلى شرح ، سوى بيان المراد من اللزوم والتصديق ، **فاللزوم عدم الانفكاك** بمعنى أنه متى حصل عند المستدل علم وتصديق بالنسبة التى اشتمل عليها الدليل حصل عنده علم بالنسبة المطلوبة ، وهذا اللزوم يشمل البين وغير البين ، فيشمل الكامل وغيره ، والتصديق يشمل اليقينى والظنى ، وبهذا يكون التعريف شاملا لجميع أنواع الدليل من المفيد لليقين وغيره .

المبحث الثانى فى أقسامه

ينحصر الدليل فى ثلاثة أمور : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل .

ووجه الحصر فى هذه الثلاثة أنه لابد من مناسبة بين الدليل والمطلوب ، وبذلك يتأتى الانتقال من علم الدليل إلى علم المدلول .

هذه المناسبة إما أن تكون باشتمال الدليل على المطلوب ، وإما أن[1] تكون باشتمال المطلوب على الدليل ، وإما أن تكون باشتمال أمر ثالث على الدليل والمطلوب .

الأول القياس ومثاله العالم متغير ، وكل متغير حادث (إذن) العالم حادث[2]

فالمطلوب أو النتيجة العالم حادث ، هذا المطلوب موجود فى مقدمتى الدليل مفرقاً .

الثانى الاستقراء مثال المطلوب فيه كل امرأة تحيض فأقل حيضها يوم وليلة

(١) راجع المرشد السليم فى المنطق ص ١٤١ الطبعة السابعة

(٢) هذه النتيجة ليست فى الأصل . زادها المحقق ليستقيم الكلام

وأكثره خمسة عشر يوماً فهذا المطلوب اشتمل على الدليل وهو الجزئيات وأفراد النساء التي تتبعها المجتهد حتى حصل عنده الظن بذلك المطلوب .

الثالث التمثيل كقياس النبيذ على الخمر[1] بعلة الإسكار ، فإن المطلوب وهو حكم الشرع يستفاد من الدليل وهو حكم الأصل ، وقد اندرج كل من الأصل والفرع تحت أمر آخر جامع لهما وهو العلة .

القياس

قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

(**مثال أول**) الله يجب افتقار العالم إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه واجب الوجود ، القول الآخر أو النتيجة : الله واجب الوجود .

(مثال ثان) كلما كان العالم حادثاً فلابد له من محدث ، لكنه حادث . القول الآخر أو النتيجة : العالم لابد له من محدث .

(مثال ثالث) العالم إما حادث وإما قديم ، لكنه ليس بقديم النتيجة ، أو القول الآخر : العالم حادث .

أقسام القياس باعتبار صورته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى اقتراني واستثنائي ، **فالاقتراني** هو ما لم تذكر فيه النتيجة بمادتها وهيئتها كالمثال الأول والاستثنائي ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل[2] وينقسم إلى اتصالي وانفصالي . فالاتصالي ما تركب من شرطية متصلة (وهي الكبرى) ومن استثنائية (وهي الصغرى) كالمثال الثاني ،

---

(١) حيث قاس النبيذ على الخمر في الحرمة بعلة الإسكار فألحق الفرع وهو النبيذ بالأصل وهو الخمر في الحكم .

(٢) المثال الثالث راجع شرح القطب على الشمسية ص ١٤٠ طبع عيسى الحلبي . وكتابنا المرشد السليم في المنطق ص ١٤٥ وما بعدها .

والانفصالي ما تركب من شرطية منفصلة (وهي الكبرى)، ومن استثنائية (وهي الصغرى) كالمثال الثالث ، ولكل واحد من هذه الأصناف الثلاثة ضروب منتجة بشروط مخصوصة تكفل بيانها على أكمل وجه علماء المنطق .[١]

أقسام القياس باعتبار مادته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى برهان ، وخطابة ، وشعر ، وجدل ، وسفسطة ، **أما البرهان** فهو قياس تركب من مقدمات يقينية ضرورية كالأمور الستة التي تقدم بيانها في مبحث التصديق ، أو نظرية ترجع إليها .

أما الخطابة فهي قياس تركب من قضايا صادرة من شخص معتقد فيه أو من مقدمات مظنونة كلا أو بعضاً ، **وأما الشعر** فهو قياس تركب من قضايا تنبسط منها النفس أو تنقبض . **وأما الجدل** فهو قياس تألف من مقدمات مشهورة ، **وأما السفسطة** فهي قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة .

الاستقراء

ينقسم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص ، **أما التام** ويقال له (قياس مقسم) **فهو** تتبع جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على الكلي الشامل لتلك الجزئيات كما إذا تتبعنا جزئيات العالم فوجدنا الحدوث لازماً لجميعها[٢] سواء كانت أعراضاً أو أجراماً فحكمنا بالحدوث على العالم الذي هو كلي لأفراده فقلنا العالم حادث ، **وأما الناقص** فهو تتبع بعض الجزئيات بحيث يحصل معه ظن

---

(١) راجع في ذلك القطب على الشمسية في باب القياس ، وكذلك كتاب المرشد السليم في المنطق .

(٢) هذا المثال في نظري غير سليم ، لأن تتبع جزئيات العالم كله مستحيل ، والأولى أن يمثل للاستقراء التام بأشهر السنة ، فكل شهر منها لا يزيد عن ٣١ يوماً ، أو عن عدد أيام الأسبوع ، وأن كل يوم ٢٤ ساعة وهكذا .

بعموم الحكم لجميع أفراد الكلي مثاله : تقدير أقل الحيض بيوم وليلة وأكثره بخمسة عشر يوماً لجميع النساء ، فإن المجتهد استند فيه إلى الاستقراء الناقص لأنه لم يتتبع جميع نساء العالم .

التمثيل

هو بيان مساواة أمر لآخر فى علة حكمه ليثبت مساواتهما فى الحكم وينقسم إلى قطعى وظنى ، **فالقطعى** ما حصل الجزم فيه بعلية الجامع وبعدم كون خصوصية الأصل شرطاً وبعدم كون خصوصية الفرع مانعاً ، مثاله قياس الإنسان على البيت فى الاحتياج إلى المؤثر بعلة الأمكان ، **والظنى** هو ما لم نجزم فيه بما ذكر كقياس النبيذ على الخمر فى التحريم بعلة الإسكار .

ولما كان الوقوف على تحقق هذه الأمور الثلاثة[1] متعسراً اقتصر القوم على القسم الظنى ، وقالوا إن التمثيل ظنى ، وعرفوه بالتعريف المذكور للتمثيل .

هذا البيان والتقسيم للدليل بناء على اصطلاح المناطقة من أن الدليل هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب . أما على اصطلاح المتكلمين فالدليل يقال على الأمر الذى يمكن التأمل فيه لاستخراج المقدمات الموصلة للمطلوب ، وعلى هذا عرفوه بأنه : هو الأمر الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم ، سواء كان قطعياً كالعالم ، يتوصل به من جهة حدوثه إلى ثبوت الصانع ، أو ظنياً كالغيم الرطب يتوصل به إلى حصول المطر .

وأكثر علماء التوحيد يقصر الدليل على ما يؤدى النظر فيه إلى الحكم الجازم كالمثال الأول ، وحينئذ يسمى ما يؤدى النظر فيه إلى الظن أمارة كالمثال الثانى .

---

(١) وهى الجزم بعلية الجامع ، وعدم خصوصية الأصل ، وعدم خصوصية الفرع .

تتمة

تعريف الاستقراء بالتعريف المتقدم ذكره ، وكذلك تعريف التمثيل هو المشهور في كلام القوم ، ولكن حيث كان كل منهما قسما من الدليل ، فالأولى أن يعرف الاستقراء بأنه هو المؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم على[1] الكلي ، ويعرف التمثيل بأنه ، معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم في جزئي لثبوته في الآخر ، لأجل معنى مشترك بينهما يؤثر في ذلك الحكم . ويمتاز كل منهما عن القياس بأن النتيجة فيهما ليست لازمة للمقدمات[2] كما في القياس ، ويكون شمول الدليل لهما باعتبار أحد معنييه ، وهو الموصل للتصديق . أما باعتبار المعنى الآخر المذكور في مفهوم الدليل فلا يشملهما .

المبحث الثالث في مواد الدليل

مواد الدليل هي القضايا التي يتركب منها ، وهي إما عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السماع ، كقولنا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، وإما نقلية ، بأن يكون للسماع فيها مدخل ، وذلك بأن يكون كل من مقدمتي الدليل موقوفاً على النقل أو إحداهما موقوفة على النقل .

مثال الأول : الحج واجب ، وكل واجب فتاركه يستحق العقوبة .

ومثال الثاني : الوضوء عمل ، وكل عمل فصحته شرعاً بموافقته للوارد ، فإن كانت القضايا جميعها عقلية قيل للدليل عقلي ، وإلا فنقلي ، وهذا التقسيم إذا أريد بالدليل المقدمات المرتبة أما إذا أريد مأخذها كالعالم لإثبات الصانع ، والكتاب والسنة والإجماع لإثبات الأحكام ، فالتقسيم لا يسلك به ذلك الطريق ، بل يقال

---

(١) ارجع إلى تعريف الاستقراء في كتاب المرشد السليم في المنطق ص ١٩١

(٢) بل النتيجة في الاستقراء والتمثيل ظنية . راجع القطب على الشمسية ص ١٣٩ . والمرشد السليم في المنطق ص ١٤٣ ، ص ١٩٦

فى التقسيم إلى عقلى ونقلى ، إن استلزام الدليل للمطلوب إن كان بحكم العقل فالدليل عقلى ، وإن لم يكن بحكم العقل فالدليل نقلى .

الدليل النقلى

هو دليل صح نقله عمن عُرِف صدقه عقلا ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

المبحث الرابع

فى بيان ما يفيد اليقين من الأدلة وما لا يفيده .

الذى يفيد اليقين من **الدليل العقلى** هو البرهان والاستقراء التام والقسم الأول من التمثيل على فرض تحققه .

وأما النقلى فإن كان خبر آحاد فلا نزاع فى أنه لا يفيد اليقين أصلا ، وإن كان متواتراً فقد اتفق علماء الكلام على أنه يفيد الظن ، واختلفوا فى إفادته اليقين . **فقالت المعتزلة وجمهور الأشاعرة** إنه لا يفيد اليقين لأن إفادة اليقين متوقفة على أمرين :

الأول علمنا وجزمنا بالمعانى[1] الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ المنقولة عن النبى ﷺ .

والثانى علمنا وجزمنا بأن تلك المعانى مرادة .

والجزم بكل منهما منتف .

أما الأول وهو العلم بالمعانى التى وضعت لها الألفاظ فلأنه يثبت بأمور ثلاثة : **الأول** نقل اللغة ، وبه يتعين مدلول جوهر اللفظ لغة .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥١ وما بعدها .

الثانى نقل النحو ، وبه يتحقق مدلول الهيئة التركيبية من مبتدأ مع خبر وفعل مع فاعل .

الثالث نقل الصرف وبه يعرف مدلول هيئة المفرد .

والأصول التى استمدت منها هذه العلوم الثلاثة نقلت بطريق الآحاد ، لأن مجمل تلك الأصول أشعار العرب . وأمثالهم ، وأقوالهم ، التى يرويها عنهم الآحاد من الناس كالأصمعى والخليل وسيبويه .

وما ثبت بطريق الآحاد ظنى ، فلا يمكن الجزم بالمعانى الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ .

وأما الثانى وهو علمنا بأن ذلك المعنى الذى وضع له اللفظ هو المراد ، دون سواه ، بسبب ارتفاع الموانع من إرادته ، فلأن الجزم به يتوقف على أمور :

أولا جزمنا بأن اللفظ لم ينقل من[1] مدلوله الأصلى إلى مدلول آخر يطلق عليه عرفاً .

لأنه إذا لم يحصل جزم بعدم النقل فلا خفاء فى عدم اليقين بالمراد .

ثانياً جزمنا بأن اللفظ ليس مشتركاً بين معان ، لأنه إذا انتفى ذلك الجزم جاز أن يراد بذلك اللفظ معنى من معانيه المشترك فيها ، غير الذى أريد الاستدلال عليه .

ثالثاً الجزم بعدم ثبوت معنى مجازى لذلك اللفظ الوارد ، لأنه على تقدير التجوز يجوز أن يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر إلى أذهاننا .

رابعاً الجزم بأنه لا إضمار فى الكلام المنقول ، إذ لو كان فيه إضمار وحذف تغير معناه .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٣ .

خامساً الجزم بعدم التخصيص ، لأنه على فرض التخصيص وقصر اللفظ على بعض الأفراد المتناولة له ، يكون المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه .

سادساً الجزم بعدم التقديم والتأخير فى التركيب ، لأنه على ذلك الاعتبار يتغير المعنى .

وغير خفى أن الجزم بانتفاء هذه الأمور المذكورة غير متأت ، لجواز حصول كل واحد من هذه المذكورات فى الكلام بحسب نفس الأمر ، غاية ما يمكن الظن بانتفائها

ويجب أيضا فى تحقيق كون ذلك المعنى مراداً للمتكلم الجزم بعدم وجود دليل عقلى يدل على نقيض ما دل عليه النقل ، لأنه لو وجد دليل[1] عقلى لقدم على النقل قطعاً ، لكن عدم وجود دليل عقلى معارض غير متوفر ، فإن غاية ما يصل إليه الإنسان عدم الاطلاع على دليل عقلى معارض ، وهو لا يفيد الجزم بعدم الوجود .

وإذا علم أن دلالة الدليل النقلى على مدلوله يتوقف على تلك الأمور المتقدمة ، وهى ظنية ، فتكون دلالته ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى القوة .

وإذا كانت دلالته ظنية فلا يفيد اليقين بمدلوله[2] .

وأنت إذا أمعنت النظر فى ذلك البيان السابق وجدت أن الذى دعا المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة ، إلى القول بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين ، هو أن المقتضى لإفادته اليقين غير حاصل ، ذلك المقتضى هو الجزم بالمعانى الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ ، والجزم بأنها مرادة ، والجزم بعدم المعارض العقلى ، وحينئذ فهم لا ينازعون فى إفادته اليقين إذا حصلت هذه الأمور الثلاثة .

وعلى ذلك يقال لا يصح أخذ الدعوى كلية ، فإن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كوضع السماء والأرض لمدلولهما ، وكأكثر قواعد النحو والصرف ،

---

(١) هذه الكلمة (دليل) ليست موجودة فى الأصل ، وأضافها المحقق لتستقيم العبارة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩١ وما بعدها ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٦ وما بعدها .

مثل كون المبتدأ مرفوعاً ، وأن تركيبه مع الخبر يكون على هيئة كذا كقولك : العالم حادث ، وتركيب الفعل مع الفاعل يكون على هيئة كذا مثل : خلق الله العالم ، ومثل كون هيئة فَعَلَ للماضي ، وهيئة يَفْعَلُ للمضارع .

ومعلوم أيضاً أن المعاني المستعملة فيها الآن هي التي كانت مستعملة فيها في زمن الرسول ، فإذا انضم إلى ذلك قرائن مشاهدة كما للحاضرين في صحبة النبي ﷺ ، أو متواترة كما للغائبين ، تحقق العلم بالوضع والإرادة ، وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة ، وحينئذ يفيد الدليل النقلي اليقين(١) .

وذلك كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ، وفي التوحيد والبعث ، قال تعالى ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾(٢) وقال تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾(٣) وقال تعالى ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾(٤) .

ولقائل أن يقول : هذا البيان إنما أفاد الجزم بالمعاني الموضوعة ، وبإرادتها ، أما الجزم بعدم المعارض العقلي فلم يفده ، فلا يزال احتماله قائماً .

نقول له : إن الدليل النقلي إما أن يكون لإثبات الشرعيات التي لا مجال للعقل فيها مثل الصلاة والزكاة ، وأما في العقليات(٥) التوحيد .

فإن كان في الشرعيات فالجزم بنفيه متحقق ، لأنه لا مجال للعقل فيها .

وأيضاً فالمفروض فيه صدق المخبر ، (وهو الرسول ﷺ) فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه ، وهو محال .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٦
(٢) سورة المزمل آية ٢٠ .
(٣) سورة محمد آية ١٩ .
(٤) سورة يس آية ٧٩ .
(٥) يبدو أن هنا نقصاً تقديره كمسائل علم التوحيد

وإن كان في العقليات فالجزم بنفيه متحقق أيضاً ، لأنه حيث كان الجزم بالوضع حاصلا ، وكذلك الجزم بالمراد ، وقد فرض صدق المخبر بالأمر العقلي فإنه يلزم الجزم بنفي المعارض العقلي ، لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر .

تتمة

المطالب التي تطلب بالدليل ثلاثة أقسام :

الأول ما لا يمتنع عند العقل إثباته أو نفيه بحيث لو خلي العقل ونفسه لم يحكم فيه بنفي ولا إثبات ، مثل جلوس غراب الآن على منارة الأسكندرية .

هذا النوع لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

ومن هذا النوع تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب .

الثاني ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ، وكونه عالما قادراً مختاراً ونبوة سيدنا محمد ﷺ .

هذا النوع لا يثبت إلا بالعقل ، وإنما كانت صحة النقل متوقفة على ما ذكر لأنها تتوقف على صدق المخبر ، وصدقه يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة ، وإظهار المعجزة يتوقف على وجود الصانع ، وكونه عالماً ، حتى يتأتى خلق المعجزة على وفق دعواه ، وكونه قادراً على خلق المعجزة ، وكونه مريداً يختار من يشاء من عباده للنبوة .

الثالث مالا يتوقف عليه النقل ، بل يصح ثبوت النقل بدونه مثل حدوث العالم ، فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوثه ، فإنه يمكن إثبات الصانع والاستدلال على وجوده بإمكان العالم .

وهذا النوع يمكن إثباته بالعقل ، لأن العقل يحيل خلافه ، ويمكن إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه .

مباحث الوجود والعدم والحال

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ستة مواضع :

الأول فى تصور الوجود والمذاهب فيه ، وبيان المذهب الراجح .

الثانى فى أنه مشترك وزائد على الذات ، والمذاهب فى ذلك وأدلتها .

الثالث فى بيان أقسام الوجود وما يتعلق بذلك .

الرابع فى أن الوجود يرادف الثبوت ، والعدم برادف النفى ، وفى الحال .

الخامس فى تمايز الأعدام فى العقل .

السادس فى أن كلا من الوجود والعدم يقع محمولا[1] ورابطة وما يتعلق بذلك .

المبحث الأول تصور الوجود

اختلفت آراء العلماء فى ماهية الوجود من حيث كونها كسبية التصور أو ضرورية ، فذهب فريق إلى أن تصورها كسبى ، ونقل عن ذلك الفريق تعاريف متعددة للوجود .

الأول ثبوت العين .

الثانى ما به ينقسم الشىء[2] إلى حادث وقديم ، أو فاعل ومنفعل .

(١) راجع شرح المقاصد لابن يعقوب المكناسى جـ ١ ص ٩٧ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١١١ مطبعة السعادة .

الثالث ما به يصح أن يعلم به الشيء ويخبر عنه

واستدل هذا الفريق على مدعاه بثلاثة[1] أدلة .

الأول الوجود إما نفس الماهية كما هو رأى فريق ، وإما غيرها ، فإن كان نفس الماهية وجب أن يكون تصوره كسبياً ، لأنه لما اتحد معنى الوجود ومعنى الماهية ، ومعلوم أن معنى الماهية مكتسب ، لزم كون معنى الوجود مكتسباً ضرورة أن اكتساب معنى أحد المترادفين نفس اكتساب معنى الآخر ، وبداهة معنى أحد اللفظين المترادفين نفس بداهة معنى الآخر ، وإن كان غيرها فهو من عوارضها ، وتعقله يكون تبعاً لتعقلها ، وحيث كان تعقل الماهية كسبياً وتعقل عارضها بواسطتها فتعقله يكون كسبياً .

الثاني لو كان تصور الوجود ضرورياً لما اشتغل القائلون ببداهة تصوره[1] بتعريفه ، كما لم يشتغل العقلاء بإقامة البرهان على القضايا البدهية ، لكنهم عرفوه بالكون ، وبالحصول ، وبالثبوت ، وبالشيئية ، فلا يكون بدهياً .

الثالث لو كان تصوره ضرورياً لما اختلف العقلاء فى التصديق ببداهته ، ولما احتاج القائلون بها إلى الاحتجاج عليها ، لكنهم اختلفوا واحتجوا ، فلم يكن تصوره بدهياً .

ويدفع الأول باختيار أن الوجود غير الماهية ولا نسلم كون تعقله تبعاً لتعقل الماهية ، فكثيراً ما يتصور العارض[2] بدون أن يلاحظ معروضه ، فصح أن يكون العارض بدهياً وإن كان المعروض كسبياً ، وقولهم إن العارض لا يستقل عن المعروض إنما هو فى التحقق فى الخارج لا فى التعقل .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٠٤ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٠٦ وما بعدها ، راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٦ وما بعدها . طبع عمر الخشاب

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٧ طبع عمر الخشاب .

ويدفع الثانى بأن القائلين ببداهة تصوره لم يعرفوه[1] تعريفاً حدياً أو رسمياً لإفادة تصوره ، وما نسب إليهم من تعريفه بالحصول ، أو الثبوت ، أو الكون ، أو الشيئية ، فهو تعريف لفظى بمعنى أن حقيقة الوجود كانت معلومة أوّلاً ، والذى علم بالتعريف اللفظى أنها مطلوبة لذلك اللفظ المعروف ليس إلا ، والتعريف اللفظى لا يقدح فى البداهة . أما التعاريف التى ذكرها الفريق القائل بالكسبية فهى غير صحيحة ، لأن الشرط فى صحة التعريف أن يكون أوضح من المعرَّف ، وهذه التعاريف أخفى من المعرَّف الذى هو الوجود .

ويدفع الثالث بأن الذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البدهى الواضح[2] ، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم[3] بدهى . فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بدهيا خفيا عند بعض الناظرين ، فيخالف فيه ، وحينئذ فيقام عليه دليل إن كان كسبياً ، وينبه عليه إن كان بدهيا .

وذهب فريق إلى أن تصور ماهية الوجود بدهي ، بل قالوا إن القضية القائلة تصور الوجود بدهي بدهية أيضا لا تحتاج إلى دليل[4] ، وإن ذكرت لها أدلة فهى فى الواقع من باب التنبيه ، وصورتها صورة دليل ، فلا يصح أن يوجه إليها منع أو معارضة لأن هذه خاصة بالدليل .

وهذا الذى ذهب إليه الفريق الثانى هو الحق .

فإنك قد علمت أن التعاريف التى ذكرها الفريق الأوّل غير صحيحة ، لأنها

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٦

(٣) هنا سقط تقديره لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بدهى شرح المقاصد ص ١٠٧

(٤) رجح القول بالبداهة صاحب المواقف الإيجى ذكر شارح المواقف جـ ٢ ص ٧٧ وما بعدها ، ومع أن صاحب المواقف رجح القول بالبداهة فقد ذكر عددا من الأدلة سماها أمارات أو تنبيهات جـ ٢ ص ٧٧ وقد نقلها عن الفخر الرازى ص ٧٧ وما بعدها وراجع أيضا شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩٨ طبعة عمر الخشاب

من قبيل التعريف بالأخفى ، وعلمت أيضاً أن الأدلة التى ذكرت لإثبات كون تصوره كسبياً لم تسلم من القدح المبطل لها ، وأيضاً فلا خفاء فى أننا نعلم ضرورة أن لبعض الأشياء وجوداً ، وأنه ليس لبعضها وجود ، ونعلم ضرورة أن الأشياء الموجودة مشتركة فى الاتصاف بالوجود ، ومباينة للمعدومة من حيث هذا الوصف ، ولا شك فى أن الوجود الذى قام بالأشياء الموجودة ، وبه امتازت عن المعدومة ، أمر ممتاز عند العقل عما عداه ، ولذلك حكم العقل بالتباين بين ما قام به ذلك الوصف ، وبين ما لم يقم به ، ليكون معلوماً ضرورة . ثم إذا نظرنا فى مفهوم الوجود الممتاز عند العقل عما عداه نجده بعينه مفهوم الكون ، لأن كل ما تحقق له الكون يكون موجوداً ، من حيث إن له الكون ، وكل ما ليس له الكون لا يكون موجوداً ، من حيث إنه ليس له الكون ، فعلم أن الوجود هو الكون ، أو الحصول ، أو الثبوت ، أو الشيئية ، وهى عبارات تغايرت مبانيها واتحدت معانيها .

ويشهد لكون مفهوم الوجود هو الكون قوله تعالى ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾[1] أى يوجد ، فعبر عن الوجود بالكون ، لأن معنى يكون يوجد .

المبحث الثانى

الوجود مشترك زائد على الذات والمذاهب فيه وأدلتها

نقل عن الإمام أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين[2] البصرى من المعتزلة أن وجود كل شىء عين ذاته ، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك ، للجزم بتباين الذوات ، وعليه فهو من قبيل المشترك اللفظى كالعين ، الموضوعة للباصرة وللجارية ، وللنقد .

---

(١) سورة يس الآية ٨٢ .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٢٠ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٣ .

وقال المحققون من المتكلمين إن معنى الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الخاصة ، ذلك المفهوم هو الحصول فى الأعيان ، وهو مشترك بين حصول زيد ، وحصول عمر ، وبين وجود الواجب ووجود الممكن ، وإنما كان مشتركاً بينهم لصدقه على كل حصول خاص ، وهو من قبيل صدق العارض الاعتبارى على معروضه ، وهو الحصولات الخاصة .

ولذلك يجب التشارك فى اللوازم ، فصح كون وجود الممكن جائزاً ووجود البارى واجباً ، وإنما كان الوجود الذى هو الحصول فى الأعيان مغايراً لحصول زيد والبارى ، وعارضاً له ، لأن الحصول الخاص إنما اعتبر خاصاً من حيث ما يضاف له ، وهو الذات ، فكما تعقل كون مطلق الحصول مغايراً للذات وعارضاً اعتباريا لها ، فكذلك يتعقل كونه مغايراً وعارضاً للحصول الخاص بها من حيث إنه خاص بها ، لأنه لا يتميز عنها خارجاً ، وعلى هذا فالوجود زائد فى الواجب والممكن ، وحقيقته واحدة هى الكون فى الأعيان .

وقالت الحكماء وجود ألواجب مخالف لوجود الممكن فى الحقيقة ، فإنه فى الواجب نفس الماهية ، ولا معنى للواجب سوى الوجود الخاص المباين لغيره ، من الوجودات مباينة ذاتية ، وفى الممكن وجوده فى الخارج مقيد بمشخصات مخصوصة .

واشتراك وجود البارى بهذا المعنى المتقدم مع وجود الممكن بمعناه المذكور فى المفهوم الذى هو الكون فى الأعيان . اشتراك معروضين فى لازم خارجى غير مقوم ولا يضر تباين حقيقتى الوجودين المذكورين فى مدلولهما .

فكثير ما تشترك المتباينات فى الأمر العارض ، كما فى أفراد الماشى ، فإنها أشخاص لحقائق متباينة ، كنوع الإنسان ونوع الفرس ، وقد اشتركت فى معنى الماشى وهو عرض عام لها خارج عن حقيقتها .

ويتفرع على ذلك البيان أن الوجود عند الحكماء زائد على الماهية فى الممكن دون الواجب ، وحيث علمت بيان هذه المذاهب فى الوجود فاعلم أن الذى تذكر

له الأدلة في هذا المبحث هو أمور ثلاثة :

الأول أن الوجود مشترك لفظاً أو معنى[١] **الثاني** أنه زائد على الماهية ذهناً .

الثالث أنه عين في الواجب .

دليل الأشعرى ومن وافقه

استدل الأشعرى ومن وافقه على أن الوجود عين الموجود (وعليه يكون الاشتراك لفظياً) بدليلين .

الأول لوحظ فيه حال المعروض وهو الماهية **والثاني** لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود .

وحاصل **الأول** أن الوجود[٢] لو زاد على الماهية تحقق أمران أحدهما معروض وهو الماهية ، والآخر عارض وهو الوجود ، لأنه وصف لها فيكون قائماً بها ، وحينئذ فإما أن يقوم بالماهية وهى معدومة ، وأما أن يقوم بها وهى موجودة ، فإن قام بها وهى معدومة لزم التناقض ، لأن الماهية تكون موجودة بذلك الوجود العارض لها وهى معدومة[٣] فتكون موجودة معدومة[٤] ، وهذا تناقض ، وإن قام بها وهى موجودة فأما أن تكون موجودة بوجود سابق على هذا الوجود ، وإما أن تكون موجودة بذلك الوجود ، فإن كان الأول لزم التسلسل ، لأن ذلك الوجود والسابق مماثل لهذا الوجود العارض ، فيكون عارضاً زائداً فيلحق الماهية وهى موجودة بوجود قبله ، وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وإن كان الثاني لزم الدور لأن ذلك

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٢٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٢٣ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٣) أى فى نفسها ، لأن ذلك هو المفروض ، وراجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٧ وما بعدها .

(٤) فالماهية معدومة لأن هذا هو المفروض ، وتكون موجودة بالوصف بالوجود ، وهذا تناقض واضح .

الوجود السابق حيث كان هو الوجود المتأخر[1] فلا تتحقق الماهية المعروضة له
خارجاً حتى تتصف به أولا ، وحينئذ يقال إنها تحققت قبله خارجاً ، ويعرض لها
وهي موجودة ، ولا تتصف به أولا حتى يعرض لها هذا الوجود المتأخر ، لأنه لا
وصف لها من الوجودات سواه ، فقد توقف عروض هذا الوجود المتأخر على
تقدمه كي تتحقق الماهية في الخارج ، وتوقف تقدمه على عروضه المتأخر ،
وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى التناقض إن قام بها وهي
معدومة ، وإلى الدور أو التسلسل إن قام بها وهي موجودة ، وكل من التناقض
والدور والتسلسل محال ، فيكون ما أدى إليه ـ وهو زيادة الوجود محالا ، فثبت
كونه عين الماهية وهو المطلوب .

ولا يقال لا يلزم من نفي الزيادة المسنة [illegible]
قائل بالجزئية أصلا .

أما الدليل الثاني الذي لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود ، فحاصله أن
الوجود لو كان وصفا زائداً مخالفاً للماهية لكان كسائر الأمور المتحققة
لماهيتها ، لا يخلو من الوصف بعدم أو وجود ، وحينئذ يقال هذا الوجود الزائد
على[2] الماهية إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً ، لا جائز أن يكون
معدوماً ، لأنه يؤدي إلى وصف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم ، وهو
محال ، ولا جائز أن يكون موجوداً ، لأنه يؤدي إلى التسلسل ، لأن ذلك الوصف
يقال فيه ما قيل في الوجود القائم بالذات ، وتسلسلت في وصفه ، وهكذا إلى ما لا
نهاية . وحيث لزم من وصف الوجود بالعدم التناقض ، ومن وصفه بالوجود
التسلسل ، وكلاهما محال ، فما أدى إليهما وهو كون الوجود زائداً على الماهية
محال ، فثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب

---

(1) وكون الوجود المتأخر هو [illegible]

(2) راجع شرح المواقف [illegible]
للقاضي [illegible]

ويجاب عن الاستدلال الأول بأنا نختار أن قيام الوجود بالماهية ليس بشرط كونها معدومة أو موجودة ، حتى تترتب المحذورات المذكورة ، بل يقوم الوجود بها من حيث هي ، بمعنى أننا نعتبر الماهية حاصلة بلا اعتبار أنها موجودة ولا اعتبار أنها معدومة ، وقد يقال هذا الجواب إنما أفاد عدم اتصاف الماهية بالوجود والعدم ، وهو لا ينافي اتصافها في الواقع بالوجود أو العدم ، وحينئذ يقال إن كانت في الواقع متصفة بالعدم وقام بها الوجود لزم التناقض ، وإن كانت في الواقع متصفة بالوجود وقام بها الوجود لزم الدور أو التسلسل كما سبق بيانه فلا يزال المحذور باقياً .

ويدفع ذلك بأنه إن فرض أن مقارن الماهية في نفس الأمر الوجود ، فمعنى عروض الوجود لها وصفها به ، وليس من لازم العروض تقدم المعروض على العارض بالوجود ، وإنما يلزم التقدم بالوجود في عروض الصفات الثبوتية غير الوجود ، كالبياض والسواد ، وأما الوجود فلا معنى لعروضه سوى كونه وصفاً لذات المعروض ولو قارنها .

وإذا فرض أن مقارنها العدم فمعنى عروض الوجود لها اتصافها به مع نفي ذلك العدم في لحظة ، فلم يلزم التناقض .

ويجاب عن الاستدلال الثاني باختيار أن الوجود موجود ، ولا محذور فيه ، لأن وجود الوجود عينه كوحدة الوحدة ، وإمكان الإمكان ، وقدم القدم[1] .

مستند جمهور المتكلمين

جمهور المتكلمين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات ، وعلى أنه زائد في الواجب والممكن ، وقال سعد الدين التفتازاني إن كون الوجود مفهوماً مشتركاً وكونه زائداً ذهناً[2] بديهي ، لا يحتاج إلى دليل ، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات .

---

(1) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٣٤ وشرح الطوالع للقاضي البيضاوي ص ٨٥ .
(2) راجع شرح المقاصد للسعد ص ١١١ .

الأمور التى تنبه على اشتراك الوجود معنى

ينبه على اشتراكه معنى أمور ثلاثة :

الأول الجزم بوجود الشيء مع التردد فى حصوله على وجه مخصوص دون حصوله على وجه آخر مخصوص[١] .

مثلا إذا رأينا ماء نجزم بوجوده ، مع التردد فى كونه عذباً أو ملحاً ، أو رأينا شبحاً من بعد ، فإننا نجزم بوجوده ، مع التردد فى كونه إنساناً أو غيره ، فهذا الجزم بالوجود مع التردد فى تلك الخصوصيات علامة الاشتراك المعنوى ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى ، بل كان له فى الماء العذب معنى ، وفى الملح معنى آخر ، وفى الإنسان معنى ، وفى غيره معنى آخر ، بأن كان مشتركاً لفظياً لامتنع الجزم به مع ذلك التردد ، ضرورة أن الوجود حينئذ إما نفس هذه الأشياء المتردد فيها ، وإما مختص بها ، فإن كان الأول فالتردد فيها عين التردد فى الوجودات ، وإن كان الثانى فالتردد فى شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً .

الثانى إجماع العقلاء على أن الحصر فى قولنا الإنسان إما موجود ، وإما معدوم حصر تام ، لا نزاع فى[٢] صحته ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى وكان له فى كل موجود معنى غير المعنى المراد منه فى الآخر لم يتم الحصر فى تلك الجملة ، لأن معنى (موجود) ما اتصف بالوجود ، فإذا أردت معنى خاصاً من معانيه لم يسلم الحصر لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر ، فلم يكن موجوداً ولا معدوماً بالمعنى الذى أريد .

الثالث صحة تقسيم الوجود إلى وجود الواجب[٣] ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ، ووجود العرض ، فإنه يدل دلالة واضحة على أن

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١١٣ .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٢٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١

(٣) شرح المواقف جـ ٢ ص ١١٥ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ الطبعة السابعة

الوجود المنقسم مشترك معنى ، نظراً إلى أن مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام ، لأن التقسيم ضم مختص إلى معنى مشترك .

الأمور التى تنبه على زيادة الوجود على الذات فى الممكن

ذكر علماء الكلام فى هذا المقام عدة أمور تنبها على زيادة الوجود :

منها صحة سلب الوجود[1] عن الماهية ، فنقول العنقاء ليست بموجودة ، ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ما صح سلبه عنها ، لأنه إذا لم يكن زائداً لكان إما نفس الماهية ، وإما جزءها ، ولو كان كذلك لا يصح سلبه ، لأنه يؤدى إلى سلب الماهية عن نفسها ، أو سلب أجزائها عنها ، وهو محال . فثبت كونه زائداً . ومنها صحة الإخبار بالوجود عن الماهية التى أدركت[2] بكنهها وحقيقتها ولو كان الوجود عين الماهية أو جزءها ، لم يصح الإخبار به عنها ، لأن الماهية إذا أدركت بجميع أجزائها كان حمل الأجزاء عليها غير مفيد ، وكذلك حمل نفسها من باب أولى ، مثلا إذا أدركت حقيقة الإنسان وتصورته بأنه حيوان ناطق ، ثم حكمت عليه بالوجود بعد ذلك ، فقلت الإنسان موجود كان ذلك الحكم مفيداً ماذاك إلا لأن الوجود غير الماهية ، ولو كان عينها أو جزءها لما أفاد الحمل ، لأن حمل الشىء على نفسه لا يفيد ، وكذلك حمل أجزائه حيث كانت الحقيقة معلومة .

ومنها اتحاد مفهوم الوجود دون مفهوم الماهيات ، فإنك إذا فكرت فى وجود الإنسان ، والفرس ، والشجر ، تجده مفهوماً واحداً هو الكون فى الأعيان[3] وإذا فكرت فى نفس الإنسان والفرس ، والشجر ، تجد لكل مفهوماً يغاير مفهوم الآخر ، وما ذاك إلا لأن الوجود غير الماهية فيكون زائداً .

---

(١) (٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٣ .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩٧ .

ومنها الانفكاك فى التعقل فإنا نتعقل الماهية مع الذهول عن[1] وجودها ، ونتعقل الوجود مع عدم تعقل الماهية ، فنتعقل ماهية الجسم ونقول : ما تركب من أجزاء مع الذهول عن وجوده ، ونتعقل وجود الروح مع عدم إدراك حقيقتها .

الأوجه التى تدل على زيادة الوجود على الذات فى الواجب

استدل المتكلمون على أن الوحود زائد على الذات فى الواجب[1] بعدة أدلة :

منها قولهم لو كان وجود الواجب عين ذاته لكان **مبدأ الكائنات هو الوجود** ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو أن وجود الواجب عين ذاته باطل ، فثبت أنه غير الذات وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن الواجب مبدأ الكائنات بلا نزاع ، وحيث كان وجود الواجب عينه ، فالوجود مبدأ الكائنات ، وأما وجه بطلان التالى فهو أن الوجود إذا كان مصدر الكائنات فثبوت هذا الوصف له إما أن يكون لذاته ، وإما أن يكون له مع التجرد عن مقارنة الذات ، وإما أن يكون له بشرط التجرد .

والكل باطل ، أما بطلان الأول فلأنه يؤدى إلى أن كل وجود[2] يكون مصدراً ، وهو يؤدى إلى أن يكون وجود الإنسان مبدأ لنفسه ولعلته المادية من حيوانية وناطقية ، وهذا يؤدى إلى تعدد الموجد وهو باطل ، وأما بطلان الثانى فلأنه يؤدى إلى تركب الواجب ، بل إلى عدمه ، ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمى ، لأن التجرد عدم الزيادة ، وهو باطل .

وأما بطلان الثالث فلأنه يؤدى إلى تساوى وجود الواجب ووجود الممكن ، باعتبار ذاتهما ، وإلى أن وجود الممكن يصح أن يكون مبدأ

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٤٣ وما بعدها

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٥٦ وما بعدها .

(٣) فى الأصل وجوه وهو خطأ مطبعى والصواب وجود كل حقيقته

الوجودات ، والتخلف إنما كان لانتفاء شرط المبدئية ، الذى هو التجرد ، وتساوى الوجودين[١] باعتبار ذاتهما باطل ، وحينئذ يبطل كل ما أدى إلى هذا[٢] وهو أن الوجود عين ذات الواجب .

ويمكن أن يقال مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الوجود وهو مباين لوجود الممكنات ، ومشارك له فى الوجود المطلق ، الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ، ولوجود الممكنات ، فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركاً فى الواجب فى كونه سبباً .

ومنها قولهم الواجب يشارك الممكنات فى الوجود[٣] ويخالفها فى الحقيقة ، ومن المعلوم أن مابه الاشتراك غير ما به التخالف ، فوجب أن يكون الوجود غير الماهية .

ومنها قولهم الوجود معلوم ضرورة لكل أحد ، وحقيقة الواجب غير معلومة ، فوجب أن يكون الوجود غير الذات لأن المعلوم خلاف المجهول .

ويمكن أن يقال إن هذه الأدلة إنما أنتجت تغايراً بين الوجود العام ، والذات ، وهذا لا نزاع فيه ، والذى فيه النزاع (هو الوجود الخاص) .

أدلة الحكماء

استدل الحكماء على أن وجود الواجب عين ذاته بعدة أدلة : منها قولهم لو كان الوجود زائداً فى الواجب لكان محتاجاً إلى ذات الواجب[٤]

---

(١) أى وجود الواجب ووجود الممكن ، فتساوى الوجودين باطل ، لأن وجود الواجب من ذاته ، ووجود الممكن من غيره .

راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٩ وما بعدها ، وشرح ابن يعقوب للكناسى نفس الصفحة ، الطبعة السابقة عمر الخشاب .

(٢) وهو أن وجود الواجب زائد عليه ، بل الحق أن وجود الواجب نفس ذاته .

(٣) إذ الوجود معناه الثبوت أو الكون فى الأعيان ، وهو مشترك بين الواجب والممكن .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٥ وكذلك شرح المقاصد لابن يعقوب الكناسى نفس الصفحة ، وراجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٣ .

ليقوم بها ، ولو كان محتاجاً لكان ممكناً ، وكونه ممكناً محال ، لأن ذات الله تعالى لا يقوم بها الممكن ، فبطل كونه زائداً فثبت أنه عين .

ويجاب بأنا نسلم أن الوجود محتاج إلى ذات البارى ليقوم بها ، ونمنع كون هذا الاحتياج يؤدى إلى الإمكان لأن المدار فى ثبوت وصف الإمكان للشىء على كون حصوله بواسطة الغير ، ووجود البارى لذاته ، بمعنى أنه لازم لها لنفسها لا ينفك عنها ، وليس لزومه لأمر خارج عنها فانتفى الإمكان .

ومنها قولهم : لو كان الوجود زائداً فى الواجب فلا يخلو إما أن يكون الواجب الذى هو مبدأ الكائنات هو الماهية والوجود ، وإما أن يكون الواجب هو الماهية دون الوجود ، وأما أن يكون الواجب هو الوجود دون الماهية ، فإن كان الواجب هو الماهية والوجود لزم تركيب الواجب ، والتركيب واو عقلا يؤدى إلى احتياج المركب الى من يركبه ، وإلى احتياجه إلى أجزائه وهو مؤد إلى الحدوث المحال .

وإن كان الواجب هو الماهية لزم الاحتياج ، لأنها تكون محتاجة إلى الوجود ، حيث لا تحقق لها إلا به فيلزم الإمكان وهو محال ، وإن كان الواجب هو الوجود لزم الاحتياج أيضا لأنه محتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيلزم الأمكان المحال . وحيث ترتب المحال على كون الوجود زائداً فى الواجب فلا محيص من كونه عين الذات وهو المطلوب .

ويدفع هذا بأنا نختار أن الواجب الذى هو مصدر الكائنات هو الماهية أى الذات فقط ، وافتقارها إلى الوجود لا يوجب الإمكان لأن الافتقار المؤدى إلى الإمكان هو الافتقار إلى مؤثر ، أما الافتقار الذى يكون بين الموجود والوجود ، وبين الموصوف والوصف ، فلا يؤدى إلى الإمكان .

غيره ، ومع هذا فالأدلة لم تسلم من القدح ، بل ظاهر قول كل فريق من الأشعرى ومن معه ، وجمهور المتكلمين والحكماء تدفعه البديهة ، لمصادمته للمعقول ، فإن ظاهر مذهب الأشعرى أن معنى لفظ الوجود هو نفس معنى لفظ الذات ، وأن لفظ الوجود موضوع لمعان لا تكاد تتناهى ، حيث كان مدلوله مدلول الذات . وهذا ظاهر البطلان .

وظاهر مذهب جمهور المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالذات متحقق خارجا كالبياض القائم بالجسم ، وهذا ظاهر البطلان أيضا .

وظاهر مذهب الحكماء كظاهر مذهب جمهور المتكلمين فى الممكن ، وكظاهر مذهب الأشعرى فى الواجب .

إذا كان ذلك الظاهر باطلا ولا يمكن لعاقل أن يقول به ، وقد جزمنا بورود هذه الأقوال ، وصحة نسبتها إلى قائليها ، وجب حينئذ صرفها عن ذلك الظاهر ، وبيانها على وجه لا يصادم العقل ، خصوصا وأن الأدلة التى ذكرت لكل فريق يمكن أن يؤخذ منها مراد كل قائل من قوله ، وعدم إرادة ذلك الظاهر .

وإليك البيان

قول الأشعرى ومن معه إن الوجود عين الموجود ، معناه أنه ليس فى الخارج حقيقتان متمايزتان بالتعين الخارجى ، تقوم إحداهما وهى الوجود بالأخرى ، وهى الذات ، كقيام حقيقة البياض بالجسم ، بل المتحقق فى الخارج هو الذات فقط ، وهذا لا ينافى أن بين الذات والوجود تمايزا أو تغايرا فى المفهوم .

يشهد لكون مراد الأشعرى من قوله أن الوجود عين الموجود نفى تحقق أمرين فى الخارج ، وهما الوجود والذات ، الدليل القائل : لو كان الوجود زائداً فإما أن يقوم بالماهية وهى موجودة ، أو بها وهى معدومة ، فإنه يقتضى أن المراد القيام الخارجى ، بدليل ترتيب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة ، وترتب اجتماع

النقيضين على قيامه بالماهية المعدومة ، فإنه لو كان المراد المفهوم العقلى لا يترتب التسلسل المستحيل ، وأما قول جمهور المتكلمين إن الوجود غير الموجود فمعناه أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الموجود ، وهذا لا ينافى أن المتحقق فى الخارج هو الذات فقط .

ويشهد لكون مراد جمهور المتكلمين من قولهم : الوجود غير الموجود تغاير المفهومين ، قولهم فى الاستدلال على كونه مشتركا معنويا ، الوجود[١] ينقسم إلى واجب وممكن ، فإن المنقسم هو مفهوم الوجود لا هويته ، وقولهم فى الاستدلال على زيادة الوجود على الذات أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية ، فإنه صريح فى أن الكلام فى المفهومين ، لأن الانفكاك بينهما لا بين الهويتين ، إذ لا هوية للوجود حتى تنفك أو لا تنفك .

وأما قول الحكماء : إن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن غير ذاته ، فقد دعاهم إليه أن وجود الواجب من ذاته ، بمعنى أن ذاته مقتضية له لا ينفك عنها[٢] فالنظر إليها وحدها كاف فى الجزم بلزوم الوجود لها بخلاف الممكن ، فإن النظر إلى ذاته لا يكفى فى نسبة الوجود إليه ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، فلما كان وجود الواجب مقتضى ذاته ، ولزومه إنما هو بالنظر إلى الذات فقط ، دون شىء آخر ، قالوا إن الوجود عين الموجود فى الواجب ، ولما كان وجود الممكن ليس لذاته ، بل لابد فى تحقق ماهية الممكن فى الخارج من أعتبار الفاعل[٣] المؤثر ، قالوا إن الوجود غير الموجود فيه .

وعلى هذا البيان يتضح لك أن جميع علماء الكلام كلمتهم واحدة فى أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الذات فى الواجب والممكن ، وعلى أنه ليس فى الخارج

حقيقتان متمايزتان إحداهما الوجود ، والأخرى الذات ، بل المتحقق فى الخارج الذات فقط وأن الخلاف لفظى والله أعلم[1] .

المبحث الثالث فى أقسام الوجود

ينقسم وجود الشيء إلى أربعة أقسام : وجود خارجى ، ووجود ذهنى ، ووجود[1] لفظى ، ووجود خطى ، وتقسيمه إلى القسمين الأولين حقيقى ، لإضافته إلى ذات الشيء وحقيقته ، فإن الوجود فى الخارج الشخص ، وفى الذهن الماهية ، أما تقسيمه إلى اللفظى والخطى فهو مجاز ، لأنه ليس الموجود من الإنسان مثلا فى اللفظ أو الخط شخصه ، أو ماهيته ، بل الموجود فى اللفظ اسمه ، وفى الخط النقش الدال على اللفظ[2]

الوجود الخارجى

هو الذى تحقق به ذات[3] حقيقته فى الخارج ، بحيث تترتب عليه آثاره ، كمشيه وقعوده ، وأحكامه كأخذه قدراً من الفراغ .

والوجود الذهنى هو الذى تحقق به صورة مطابقة لما فى الخارج ، ومعنى المطابقة بين ما فى الذهن وما فى الخارج أن الماهية إذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية .

---

(١) تحقيق الخلاف بين العلماء فى أن الوجود عين الموجود أو غيره الذى ذكره فضيلة المؤلف تحقيق جيد فقدره . المحقق .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٢ وما بعدها .

(٣) أضفت كلمة (به) ليستقيم الكلام وليست موجودة فى الأصل بدليل المقابلة فى تعريف الوجود الذهنى .

والوجود اللفظى : هو وجود اللفظ الدال على الشيء ، والوجود الخطى هو وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على وجود الشيء .

الخلاف فى الوجود الذهنى

إعلم أنه لا خلاف فى أن للعاقل علما بأمور ، كمفهوم الإنسان ، والشجر ، والنبات والحجر .

ولا خلاف أيضا فى أن لتلك الأمور معانى متمايزة فى أنفسها ، فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ، ومتمايز عنه ، ولا خلاف أيضا فى أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور ، فهو مغاير لها ، ولا خلاف أيضا فى أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها فى الذهن ، إنما الخلاف فى أنه : **هل لمعانى تلك الأمور ثبوت ذهناً** ، أو لا ثبوت لها ذهناً ، إنما الذى تحقق هو العلم بها فقط ، قال بثبوتها ذهناً محققو الحكماء وبعض المتكلمين ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء فى الذهن ، وقالوا إن الذى تحقق فى الذهن هو العلم المتعلق بها .

أدلة محققى الحكماء وبعض المتكلمين

استدل الحكماء على الوجود الذهنى بثلاثة أدلة :

الأول أنا نتصور[1] أموراً لا وجود لها فى الخارج ، مثل شريك البارى ، والجمع بين الضدين ، وثبوت النقيضين ، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية فنقول : الجمع بين الضدين مفهوم كلى ، وشريك البارى ممتنع ، وثبوت النقيضين فى شيء

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وقد ناقش هذا الدليل الإمام الرازى وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ وما بعدها .

واحد محال ، والمحكوم عليه بحكم ثبوتى يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته فى نفسه ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها فى الخارج ، فيجب أن تكون موجودة فى الأذهان .

الثانى الكلى مفهوم ، وكل مفهوم ثابت ، ضرورة[1] تميزه عند العقل ، فالكلى ثابت ، ومعلوم أن ثبوته ليس فى الخارج لأن ما فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن .

الثالث أن من القضايا موجبة حقيقية وهى تستلزم وجود الموضوع[2] وليس فى الخارج ، لأنه قد لا يوجد فى الخارج أصلا كقولنا : كل عنقاء طائر أى كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً ، وقد يوجد فى الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر فى الأفراد الخارجية ، كقولنا كل إنسان ناطق . أى كل ما لو وجد كان إنساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقا ، وحيث أنها تستدعى وجود للموضوع ولا وجود له فى الخارج فهو موجود ذهناً .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لابد فى الحكم الإيجابى من وجود الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهناً ، وقد يقال إن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة ، بل اللازم أن يكون الموضوع قد تميز عند العقل عما سواه ، والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعانى فى الذهن ، لأن التميز غير[3] المعانى .

والجواب أنه لا بدَّ فى فهم الشيء وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعنى المتعقل ، سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل كما يقول الحكماء ، أو كان عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، كما يقول المتكلمون ، والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة ، فلابد للمعقول

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ .

(٣) يبدو أن فى العبارة نقصاً تقديره : أن التميز فى العقل غير وجود المعانى .

من ثبوت فى الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعدومات فى الخارج تعين كونه فى الذهن[١] وهو المطلوب .

أدلة جمهور المتكلمين

استند جمهور المتكلمين فى منعهم تحقق الوجود الذهنى إلى ثلاثة أدلة :

الأول لو كان تصور الشىء مستلزماً لحصوله فى الذهن للزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً[٢] وهو محال ، لأنه يؤدى إلى اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بالحرارة والبرودة التى هى من خواص الأجسام ، فما أدى إليه وهو حصول المتصور فى الذهن محال .

والثانى لو كان تصور الشىء مستلزماً لحصوله فى الذهن للزم من تصور السموات حصولها فى الدهن مع عظمها ، وهو باطل ضرورة

الثالث لو وجد فى الذهن ما لا تحقق له فى الخارج كالجمع بين الضدين لوجد فى الخارج[٣] لكن وجوده فى الخارج باطل ضرورة ، فما أدى إليه وهو أنه موجود ذهناً باطل ، وبيان لزوم وجوده فى الخارج أنه حيث وجد فى الذهن ، والذهن موجود فى الخارج ، فيكون موجوداً فى الخارج ، ضرورة أن الموجود فى الموجود فى شىء موجود فى ذلك الشىء ، كالماء الموضوع فى الكوز الكائن فى البيت ، فإن وجوده فى الكوز الكائن فى البيت يستلزم وجوده فى البيت ، فكذلك وجود المعدوم فى الذهن ، والذهن موجود فى الخارج يلزمه وجود المعدوم كشريك البارى فى الخارج ، وهو محال فالمؤدى إليه وهو الوجود الذهنى محال .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد حـ ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المقاصد للسعد الطبعة السابقة حـ ١ ص ١٤٩ وما بعدها

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة وراجع شرح المواقف حـ ٢ ص ١٨١ وما بعدها .

والجواب أن مبنى هذه الأدلة ، على عدم التفرقة بين الوجود الخارجي الذي به الهوية العينية ، والوجود الذهني الذي به الصورة الذهنية ، فرتب على الوجود الذهني لوازم الوجود الخارجي ، وهذا غير[1] صحيح . فإن المتصف بالحرارة أو البرودة هو ما تقوم به هوية الحرارة ، أو هوية البرودة ، لا الصورة ، والتضاد إنما هو بين الهويتين لا بين الصورتين . والحاصل في الذهن الصورة لا الهوية ، وقيام الصورتين بالذهن لا استحالة فيه .

وأما مسألة السموات فالمحال هو حصول هويات السموات في الذهن ، بأن تكون أجرامها المرئية الخارجية بأنفسها موجودة في الذهن ، أما صورها الكلية فلا استحالة في وجودها ذهنياً .

وأما مسألة لزوم وجود المعلوم في الخارج فإنما تتحقق إذا كان الوجودان خارجيين ويكون الموجودان هويتين . كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت ، بخلاف وجود المعلوم في الذهن الموجود في الخارج ، فإن الحاصل في الذهن من المعلوم صورة والوجود غير متأصل .

وبالجملة فالموجود في الذهن الماهية الكلية ، والموجود في الخارج الهوية ، أي الماهية الشخصية ، وماهية الشيء مخالفة لهويته في كثير من اللوازم ، فإن الماهية كلية ، ومجردة من العوارض ، والمشخصات ، والهوية ليست كذلك والماهية ليست مصدراً للآثار ، والهوية مصدر[2] المطابقة بينهما باعتبار أن الماهية لو وجدت في الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض كانت تلك الماهية .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٨١ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة .

(٢) العبارة فيها نقص . والصواب والماهية ليست مصدراً للآثار ، والهوية مصدر لها ، ومعنى المطابقة بينهما ... الخ راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٥ .

المبحث الرابع

المذاهب فى أن الوجود يرادف الثبوت وأن العدم يرادف النفى وفى الحال

اختلف علماء الكلام فى أن المعدوم هل هو شىء وثابت ؟ وفى أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ؟ .

ذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أن الوجود والثبوت مترادفان فمعناهما واحد ، وهو التقرر فى الخارج ، وإلى أن الوجود والشيئية متساويان ، فمفهوم الوجود وهو التقرر فى الخارج ، ومفهوم الشيئية تميز الشىء فى الخارج عما عداه ، فيكون الماصدق[1] واحداً . وإلى أن العدم والنفى مترادفان ، فمعناهما واحد ، وهو عدم التقرر فى الخارج وحيث قد اتحد معنى الوجود والثبوت واتحد معنى العدم والنفى ، ولا واسطة بين الثبوت والنفى ، لزم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم ضرورة ، لمساواتهما لما لا واسطة بينهما ، وحيث ساوى الوجود الشيئية ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية . وعلى هذا البيان قال أصحاب هذا المذهب فى تقسيم المعلوم .

المعلوم إما أن يكون له تحقق فى الخارج وإما أن لا يكون له تحقق فى الخارج ، فالأول هو الموجود والثابت والشىء . والثانى هو المعدوم والمنفى واللاشىء ، فيكون حاصل هذا المذهب نفى الواسطة بين الموجود والمعدوم ، وأن المعدوم لا يقال له شىء .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ الطبعة السابقة
وهناك فرق بين الأمرين المترادفين والمتساويين فالمترادفان هما اللفظان المختلفان لفظاً ومعناهما واحد ، مثل إنسان وبشر ، وأسد وغضنفر ، أما المتساويان فلفظان معناهما مختلف ، وأفرادهما واحدة ، مثل إنسان وناطق فإن معناهما مختلف والماصدق واحد

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو هاشم المعتزلي إن[1] الوجود لا يرادف الثبوت بل الثبوت أعم ، فيشمل ما كان تحققه في الخارج باعتبار ذاته ، وما كان تحققه باعتبار غيره ، والوجود خاص بما كان تحققه باعتبار ذاته ، وأما المعدوم فلم يخالفوا أصحاب القول الأول في أنه لا يقال له شيء ، وعلى هذا البيان أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ، وقالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إما لا ثبوت له أصلا وهو المعدوم ، الشامل للممتنع كشريك البارى ، والممكن المنفى ، وإما له ثبوت ، وفي هذه الحالة إن كان ثبوته وتحققه في الخارج باعتبار ذاته ، لا تبعا لغيره ، كذات الإنسان فهو الموجود ، وإن كان ثبوته باعتبار غيره فهو الحال ، كالعالمية التى اقتضاها العلم — وهذا الفريق عرف الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة[2] ولا معدومة ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والذى قبله قاصراً على إثبات الواسطة : ومبناه أن الثبوت أعمُّ من الوجود .

وقال جمهور المعتزلة إن المعدوم إن كان ممكنا يقال له شيء ، وإن كان ممتنعاً كشريك البارى لا يقال له شيء ، ولا واسطة بين الموجود والمعدوم . وعلى ذلك قالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة اتصافها بالوجود سواء وجدت أم لا فهو الثابت ، وإن لم يكن له حقيقة يصح أن يشار إليها فهو المنفي ، وعلى هذا يكون الثابت شاملاً الموجود في الخارج والممكن المعدوم فيكون أعم من الموجود .

والموجود أخص منه ، ويكون المنفى أخص من المعدوم ، لأنه خاص بالممتنع والمعدوم شامل للمتنع والممكن الذى لم يوجد ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والفريق الأول في كون المعدوم شيئاً وبينه وبين الثاني في هذا وفي نفى الواسطة .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ بما بعدها وراجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٩ .

وقال بعض المعتزلة إن بين الموجود والمعدوم واسطة وهى الحال ، والمعدوم الممكن يصدق عليه أنه شيء ، وبناء على ذلك يقول فى تقسيم المعلوم :

المعلوم إن لم[1] يتحقق فى نفسه بأن لا تكون له حقيقة يصح أن يشار إليها لعدم صحة وجودها فهو المنفي ، كشريك البارى ، وإن تحقق بأن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة وجودها ، فإن كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود ، كذلك الإنسان ، وإن كان له ثبوت فى الخارج بالتبعية فهو الحال ، كالعالمية ، وإن لم يكن له كون وتحقق فى الخارج فمعدوم مثل الممكن والمعدوم .

وجملة القول فى هذا المطلب أن المذاهب أربعة :

الأول : نفى الواسطة ونفى شيئية المعدوم الممكن .

والثانى : إثبات الواسطة ونفى شيئية المعدوم الممكن .

والثالث : إثبات شيئية المعدوم الممكن ، ونفى الواسطة .

الرابع : إثبات الواسطة ، وشيئية المعدوم الممكن ، فيكون محل النزاع بين المتكلمين فى هذه المسألة فى أمرين :

الأول شيئية المعدوم الممكن والثانى الواسطة بين الوجود والعدم .

وأرجح المذاهب الأول ، وحاصله ، نفى شيئية المعدوم[2] ونفى الواسطة ، فإنه لا يعقل ولا يفهم من الثبوت إلا الوجود ، ولا معنى لقولنا ثبت الشيء إلا أنه وُجد ، ولا يعقل من العدم إلا نفى الوجود .

---

(1) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(2) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٣ .

وقد علمت أن الوجود مساوٍ للشيئية[1] ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية .

ومن قال خلاف هذا فقد إدعى أمراً مصادماً للبديهة غير معقول ، ولذلك كان نفي شيئية المعدوم الممكن ، ونفي الواسطة من البديهيات التي لا يقام عليها دليل .

أدلة القائلين بشيئية المعدوم الممكن

استدل الفريق القائل بشيئية المعدوم الممكن بعدة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول المعدوم الممكن متميز، وكل متميز ثابت[2] ، النتيجة المعدوم الممكن ثابت . ونظرا لأن كلا من المقدمتين نظرى أقيم على كل منهما دليل — فدليل الصغرى أن المعدوم الممكن معلوم ، فإن طلوع الشمس غدا معلوم الآن ، وهو معدوم ، وكل معلوم متميز ، فإن كل إنسان يميز بين الحركة التى يقدر عليها وبين الحركة التى لا يقدر عليها ، ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ، ومن مغربها .

وأما دليل الكبرى فهو أن التميز للشيء إنما يتحقق بالإشارة العقلية المخصوصة به ، بأن يوجد فى العقل مثلا أن هذا شيء ، وذلك شيء آخر .

والإشارة العقلية إلى المنفى الصرف الذى لا يشوبه شيء من الثبوت محال ، فالإشارة إلى خصوص الشيء ، تقتضى ثبوته ، فالمعدوم الممكن[3] ثابت .

ويدفع ذلك الدليل بالنقض التفصيلى الذى هو منع مقدمة معينة بأنه إن

---

(١) ذلك أن كل موجود شيء ، ومن هنا صح إطلاق لفظ (شيء) على الله تعالى فى قوله جل شأنه : ﴿ قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ﴾ سورة الأنعام /١٩ .

(٢) القضية الكبرى سقطت من الأصل ، وأضافها المحقق ، راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٦٢ وشرح الطوالع للبيضاوى ص ٩٨ .

(٣) حيث إنه يمكن الإشارة إليه بالعقل ، فتقول مثلا : سأفعل غدا كذا وهو معدوم .

أريد بالتميز الواقع محمولا فى الصغرى التميز فى الذهن ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً فى الذهن أن يكون ثابتاً فى الخارج ، وإلا لزم كون الممتنعات كشريك البارى ، والجمع بين الضدين ، وكون المركبات الخيالية ، كبحر من زئبق ، وجبل من ياقوت ، ثابتة فى الخارج ، لتميزها فى الذهن ، وإن أريد التميز فى الخارج[١] فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة ، فإن كون المعدوم الممكن معلوماً لا يقتضى تميزه فى الخارج ، والقول بأن الإشارة إلى المنفى الصرف محال ، غير مسلم ، لأنه لا معنى للإشارة العقلية إلا إدراك هذا ، وأنه ليس ذلك ، وهذا يتحقق فى كل مدرك حتى فى المنفى الصرف .

الدليل الثانى المعدوم الذى ليس بمحال ممكن ، وكل ممكن[١] ثابت ، النتيجة المعدوم الذى ليس بمحال ثابت ، والصغرى مسلمة ، أما الكبرى فدليلها أن الممكن هو المتصف بالإمكان ، والإمكان صفة ثبوتية ، فوجب أن يكون المتصف به ثبوتياً ، وهو المعدوم الممكن ، ويدفع هذا الدليل بأنا لا نسلم[٢] أن الإمكان أمر ثبوتى ، بل هو أمر عقلى ، فيستدعى أن يكون موصوفه وهو الممكن ثابتاً فى الذهن ولا يستلزم ثبوته فى الخارج .

تتمة

ولكنا نقول له إن الخلاف القائم بين علماء الكلام ، والأدلة التي ذكرت للفريق المثبت ، والرد الذي ذكره النافي[1] ، إنما هو في شيئية المعدوم ، بمعنى ثبوته وتقرره في الخارج ، أما كون المعدوم يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة أولا ، فبحث لغوي محض ، لا ينخرط في سلك هذا الفن ، لأن التكلم فيه[2] إنما هو على المعاني ما هي ، لا على الألفاظ على ماذا تطلق .

وقد وقع اختلاف في إطلاق لفظ الشيء نظراً إلى الاستعمالات ، فقال أهل السنة هو اسم للموجود حقيقة ، لشيوع استعماله فيه ، وإطلاقه على المعدوم مجاز . وقال كثير من المعتزلة : إن الشيء اسم للمعلوم واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً ، وهذا لا ينافي اتفاقهم معنا على نفي شيئية المستحيل ، لأنها هي الثبوت في الخارج . وقال بعض المعتزلة الشيء اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوماً ، وقال أبو العباس الناشيء إنه اسم للقديم ، وقالت الجهمية إنه اسم للحادث ، وقال هشام بن الحكم هو اسم للجسم ، ولكن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة بعيدة جداً ، من جهة أن أهل اللغة لا يسلمونها ، فالجدير بالنظر القول بأنه اسم للموجود حقيقة ، أو اسم للمعلوم ، أو اسم لما ليس بمستحيل .

ولما كانت علامة الحقيقة هي كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن بدون احتياج إلى قرينة ، كان الوجه مع من قال إن الشيء اسم للموجود حقيقة ، لأن كلا من كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن قد توفر فيه ، وهذا لا يمنع من أنه يستعمل في المعدوم مجازاً .

أدلة القائلين بثبوت الحال

قال القاضي أبو بكر من أهل السنة وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة بثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ، تسمى الحال ، وعرفوها : بأنها صفة قائمة بموجود

(1) في الأصل الثاني والصواب ما كتبناه ، بدليل المقابلة بين المثبت والنافي .

(2) أي التكلم والبحث فيه أي في علم الكلام إنما هو في معاني الألفاظ وليس في الألفاظ فإنها من مباحث علوم اللغة . فإن الوجود والعدم ألفاظ لها معان ونحن نبحث فيها

غير موجودة وغير[1] معدومة ، ومثلوا لها بالوجود والعالمية ولونية السواد ، وقسموها إلى حال معللة بصفة موجودة[2] فى الذات ، كالعالمية المعللة بالعلم ، القائم بالذات ، وإلى حال مُعللة بالذات ، كالوجود ، بناء على أنه حال ، وجوهرية الجواهر ، ولونية السواد ، فإن الوجود وما عطف عليه ليس معللا بصفة زائدة على الذات ، بل بالذات الموجودة ، وذات الجوهر ، وحقيقة السواد .

والنافون للحال يجعلون ما اقتضته الصفة ، كالعالمية ، أو الحقيقة كاللونية أمراً اعتبارياً لا ثبوت له .

استدل الفريق القائل بالواسطة بعدة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول لو كان الوجود موجوداً للزم التسلسل ، ولو كان معدوماً للزم اتصافه بمنافيه .

وكل من التسلسل والاتصاف بالمنافى باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجود موجوداً أو معدوماً باطل ، فثبت أنه ليس بموجود ، فثبتت الواسطة وهى الحال .

أما لزوم التسلسل على فرض كون الوجود موجوداً فلأنه حيث[3] اتصف بالوجود ، والوصف غير الموصوف ، فوجود الوجود غيره ، ولما كان الوجود الذى وقع وصفا مماثلا للوجود الذى وقع موصوفاً فى أن كلا منهما موجود ، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، وقد ثبت للوجود الأول الاتصاف بالوجود فيثبت للوجود الثانى كذلك الاتصاف بالوجود ، وهكذا فى الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل وهو محال .

وأما لزوم الاتصاف المنافى على فرض اتصافه بالعدم ، فلأنه معلوم ، ضرورة أن العدم مناف للوجود ، وحيث كان العدم منافيا للوحود ، والشىء لا يتصف بمنافيه ، فلا يصح أن يكون الوجود معدوماً .

---

(1) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٥٢ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٩ .
(2) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٠ وما بعدها الطبعة السابقة
(3) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٠٠ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٧ الطبعة السابقة ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢ وما بعدها

وإذا ثبت أن الوجود ليس بموجود ، ولا معدوم ، للمحذورات التى سمعتها . وهو وصف للذات الموجودة فقد صدق عليه أنه صفة غير موجودة ، ولا معدومة ، قائمة بموجود ، فيكون حالا ، وهو المطلوب .

ويدفع هذا بأن لنا أن نختار أنه موجود ، ولا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود عينه .[1]

فإن المعروف أن الوصف إذا لحق غيره يكون زائداً عليه ، كلحوق الوجود للذات أو للقدرة .

لكن إذا ثبت لنفسه ، فلا يكون زائداً ، ولذلك قالوا إن قدم القدم ليس زائدا على القدم ، وإمكان الإمكان ليس زائدا على الإمكان ، ومن هذا القبيل وجود الوجود .

ولنا أن نختار كون الوجود معدوماً ، ونمنع لزوم اتصاف الشيء بمنافيه ، لأن منافى الوجود هو العدم ، لا المعدوم ، كما أن منافى الموجود المعدوم لا العدم ، وحينئذ فمعدوم لا ينافى الوجود ، ويكون معنى قولنا : الوجود معدوم أى أنه ذو عدم ، أى أنه انعدم عنه وجود آخر زائد عليه .

وهذا الاتصاف بهذا المعنى صحيح لا غبار عليه،وقال سعد الدين[2] فى شرح المقاصد والأقرب أن يقال فى الجواب إن أريد الوجود المطلق فهو معدوم ، لأنه لا تحقق له فى الخارج كما هو الشأن فى المطلق .

وأن أريد الوجود الخاص كوجود الواجب ، ووجود الإنسان ، فموجود ، ووجوده زائد عليه عارض له ، وهو المطلق ، وليس للمطلق وجود حتى يتسلسل وعلى كل فقد بطل الدليل .

---

(١) هذا الجواب للإمام الفخر الرازى راجع شرح المقاصد جـ . ص ١٦٧ .

(٢) الاسم المذكور ناقص فى الأصل صححه المحقق راجع شرح المقاصد جـ ١ الصفحة السابقة .

الدليل الثانى

الكلى ليس بموجود ولا معدوم ، وكل ما كان كذلك فهو[1] واسطة ، النتيجة الكلى واسطة .

هذا الدليل تركب من مقدمتين كبراهما ضرورية ، والصغرى نظرية فدليلها أن الكلى كمفهوم الإنسان لو كان موجوداً فى الخارج لكان مشخصاً ، ضرورة أن كل موجود فى الخارج مشخص ، وكون الكلى مشخصاً باطل ، ضرورة ، فبطل كونه موجوداً فى الخارج . ولو كان معدوماً لما كان جزأ للموجود فى الخارج من أفراده ، لأن الموجود لا يتقوم بالمعدوم ، لكنه جزء ، فبطل كونه معدوماً ، وإذا بطل كون الكلى موجوداً أو معدوماً للمحذورات التى سمعتها ثبت أنه واسطة ، وهو المطلوب .

ويجاب باختيار أن الكلى معدوم ، ولا يلزم كون المعدوم جزءاً للموجود فى الخارج ، إلا إذا كان الموجود فى الخارج مركباً من الكلى ، والمشخصات التى صار بها الموجود فى الخارج شخصاً ، ولا تركب فى الخارج من الكلى ومن المشخصات ، إذ ليس فى الخارج فى زيد مثلاً ، شىء يشار إليه خارجاً ، هو إنسان وهو الكلى ، وشىء آخر خلاف ذلك الإنسان هو خصوصية زيد ، بل الموجود فى الخارج أمر واحد ، هو الشخص ، اعتبر فيه العقل إنسانية ومشخصات ، فالتركب إنما هو فى الذهن ، وهذا لا يلزمه إلا أن الكلى موجود فى الذهن ، فلا يضر كونه معدوماً فى الخارج ، حيث إن التركب فى الذهن ، وهو[2] موجود ذهناً .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٧ الطبعة السابقة .

(٢) أى الكلى موجود ذهناً لا خارجاً .

المبحث الخامس

« فى تمايز الأعدام فى العقل »

الموجودات الخارجية مثل زيد ، ونخلة ، وتفاحة ، متمايزة فى الخارج بلا اشتباه ، والوجودات على القول بزيادتها على الماهيات بقطع النظر عن وجودها وعدمها متمايزة[1] قطعاً ، لأنها لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد ، وهذا باطل بالضرورة ، وأما بالنظر إلى الخارج ، فتمايزها فرع وجودها فيه[2] ، لأن اتصافها بالتمايز فى[3] الخارج بدون وجودها فى الخارج محال . وحينئذ تكون الوجودات متمايزة فى الخارج إذا كانت موجودة فيه قطعاً ، أما تمايزها ذهناً حال كونها معدومة فى الخارج فإنه يتفرع على تمايز المعدومات ، ويكون من محل الخلاف .

أما المعدومات والأعدام فلا تمايز لها خارجا ، بحيث يكون لكل معدوم ، أو عدم ، هوية تخالف هوية الآخر ، وهذا أمر ضرورى ، لا نزاع[4] فيه .

إذا علمت ذلك فاعلم أن علماء الكلام إنما اختلفوا فى تمايز الأعدام والمعدومات عقلا ، فقال بعضهم إنها متمايزة عقلا ، وحينئذ تكون متعددة ، لأن التمايز يستلزمه ، وقال بعضهم إنها غير متمايزة عقلا فلا تكون متعددة .

استدل القائل بتمايز الأعدام عقلا إلى عدة أمثلة ذكرها لتكون بمناسبة[5] أصل لكل ما يماثلها ، فإنه لا قائل بالفصل بين عدم وعدم ، فالقائل بالتمايز فى الأعدام عمَّم فى جميعها ، والقائل بعدم التمايز ، حكم به فى جميع الأعدام ، فالاقتصار فى الاستدلال على بعض الأمثلة لا يضر .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٨٤ .
(٢) يعنى فرع وجودها فى الخارج .
(٣) لفظ (فى) ليس فى الأصل ، زاده المحقق ليستقيم التعبير والكلام .
(٤) لأنها أمور معدومة فكيف تمايز ؟ .
(٥) المذكور فى الأصل فيه خطأ مطبعى والصواب لتكون بمثابة أصل لكل ما يماثلها .

من تلك الأمثلة قولهم : عدم الشرط يقتضى عدم المشروط ، كعدم الحياة فإنه يقتضى عدم صحة الاتصاف بالإرادة ، وقولهم عدم الضد فى محل يصحح وجود الضد الآخر ، كعدم البياض فإنه يصحح وجود[١] ضد من أضداده كالسواد أو الحمرة ، وعدم غير الشرط[١] لا يقتضى عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فهذا الاختلاف فى المقتضيات والأحكام من كون بعض الأعدام ملزوماً لآخر ، كعدم الشرط فإنه ملزوم لعدم المشروط ، وعدم البياض فإنه ملزوم لوجود ضد[٢] من أضداده ، بخلاف عدم غير الشرط فإنه ليس ملزوماً لعدم المشروط ، وعدمُ غير الضد فإنه ليس ملزوما لوجود ضد البياض مثلا وهذا دليل على التمايز بين الأعدام ، ولو لم يكن هناك تمايز لما اختلفت المقتضيات .

واستند القائل بعدم تمايز الأعدام عقلا إلى قياس تركيبه هكذا : الأعدام غير موجودة أصلا ، وكل ما هو متميز موجود فى الجملة .[٤]

النتيجة الأعدام غير متميزة ، أما الصغرى فهى ظاهرة ، لأن العدم ينافى الثبوت ، وأما الكبرى فدليلها أن المتميز متصف بصفة ثبوتية هى التميز ، وكل متصف بصفة ثبوتية يجب أن يكون موجودا فى الجملة ، إذا سلم كل من المقدمتين سلمت النتيجة القائلة الأعدام ليست متميزة .

والحق فى هذه المسألة أنها من ثمرات الخلاف فى الوجود الذهنى ، فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لثبوتها ذهناً ، ومن نفى الوجود الذهنى حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنا .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٨٥ .

(٢) مثلا طول الإنسان ليس شرطاً للصلاة ، فعدمه لا يؤدى إلى عدم الصلاة (المشروط) بل تجب الصلاة على البالغ طويلا كان أو قصيراً .

(٣) فإذا عدم البياض فى جسم مثلا صحح وجود ضد من أضداده فى الجسم مثل السواد أو الحمرة وهكذا .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٨٧ .

المبحث السادس

« الوجود والعدم يقع محمولاً ورابطة وما يتعلق بذلك »

كل من الوجود والعدم قد يشتق منهما ما يقع محمولا ، سواء أكان اسما أم فعلاً ، فيقال الإنسان موجود ، وزيد وجد ، ويقال العنقاء معدومة ، وبكر عدم ، وقد يشتق منهما ما يقع رابطة بين الموضوع[1] والمحمول .

والرابطة هي لفظ يدل على أن الحكم ثبوتي أو سلبي ، فيقال الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، ومعنى هذا الحكم ثبوت الكتابة للإنسان ، ويقال الإنسان يعدم شاعراً أو معدوم شاعراً ، ومعنى هذا الحكم سلب الشعر عن الإنسان ، ومن هذا يعلم أن الحمل قد يكون إيجاباً ، وقد يكون سلباً ، والإيجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، والسلب هو الحكم بالإنتفاء .[2]

ولما كان حمل شيء على شيء آخر في الإيجاب لا يصح ، ولا يفيد الفائدة المقصودة من الحمل ، إلا إذا تحقق أمران بحيث لو انتفيا انتفت صحة الحمل ، والفائدة ، ولو انتفى واحد منهما انتفت الصحة أو الفائدة ، قالوا لابد في حمل الإيجاب من أن يكون ما صدق الموضوع[3] والمحمول واحدا ، بمعنى أن يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع خارجاً أو ذهناً ، يصدق عليه مفهوم المحمول

---

(١) الموضوع في عرف المناطقة والمتكلمين هو المحكوم عليه ، والمحمول هو المحكوم به ، والرابطة هي الواسطة التي تربط المحمول بالموضوع . ففي المثال : الإنسان يوجد كاتبا أو موجود كاتبا ، لفظ يوجد ، وموجود ربط المحمول (كاتباً) بالموضوع (إنسان) ومثلا : الإنسان يعدم شاعرا أو معدوم شاعرا ، لفظ يعدم ومعدوم رابطة ، ربطت المحمول بالموضوع .

(٢) أي انتفاء المحمول عن الموضوع وسلبه عنه .

(٣) لكل من الموضوع والمحمول مفهوم وما صدق ، فالمفهوم هو المعنى الذي وضعه العلماء للفظ ، والماصدق هم الأفراد الذين يصدق عليهم هذا المفهوم ، فإذا قلت مثلا : الإنسان حيوان فمعنى هذه القضية أن كل ما يصدق عليه معنى (إنسان) من محمد وخالد وبكر ... الخ يصدق عليه معنى (حيوان) ، سواء كان المحمول مساويا للموضوع مثل الإنسان ناطق ، والفرس صاهل ، أو كان المحمول أعم كمثال : الإنسان حيوان ، أو الفرس جسم .

سواء كان مساوياً أو أعم ، وإنما اشترطوا أن يكون المصدق واحداً لأنه لو اختلف بأن تباينا ، أو كان أخص ، لما صح الحمل ضرورة ، فإنه لا يصح الإنسان فرس[١] ولابد أيضا من أن يكون مفهوم الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول لأجل أن تتحقق فائدة الحمل ، فإذا قلت الإنسان حيوان ، أو العنقاء معدومة ، فمفهوم الموضوع فى كلتا القضيتين مخالف ومغاير لمفهوم محمولها . فإن مفهوم الإنسان : الحيوان الناطق ، ومفهوم الحيوان : الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة ، كما أن مفهوم العنقاء : هو ذلك الطائر الذهنى الخاص ، ومفهوم معدوم ذات ثبت لها العدم ، ولو كان المفهوم متحداً والمصدق واحداً لكان حمل حيوان على إنسان ، وحمل معدوم على العنقاء ، مثل قولك الماء ماء ، والأرض أرض . وهذا فى خصوص الحمل الإيجابى ، أما الحمل الشامل لكلٍ من الإيجابى والسلبى فالمدار فى صحة الحكم وصدقه على المطابقة لما فى نفس الأمر ، لا لما فى الأعيان ، ولا لما فى الأذهان .

وبيان ذلك أن المطابقة لما فى الأعيان تستلزم أن يكون الحكم المستفاد من القضية متعلقاً بطرفين لهما وجود خارجى ، كالحكم بأن هذا الإنسان أبيض ، وإنما لم يعولوا فى صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأنه قد لا يوجد الطرفان فى الخارج ، فلو كانت تلك المطابقة هى المعتبرة فى صدق الحكم لما شمل الصدق الحكم بين الأمور الذهنية ، مثل قولنا : الإمكان اعتبارىٌّ ، والجمع بين النقيضين محال .

والمطابقة لما فى الأذهان تقتضى أن يكون الحكم المستفاد من القضية مطابقا ما ارتسم فى الذهن .

ولم يعولوا أيضا فى صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأن الذهن قد ترتسم فيه الكواذب .

(١) لأن أفراد الإنسان تباين أفراد الفرس ، فلا يصح الحمل .

مثل ارتسام ثبوت قِدَم العالم فى ذهن الفلاسفة . وبالجملة فالمطابقة لما فى الأعيان لم تعتبر فى صدق الحكم لعدم شمولها للأمور الذهنية ، والمطابقة لما فى الأذهان لم تعتبر كذلك فى صدق الحكم ، لأن الذهن قد ترتسم فيه الكواذب كما سمعت .

لهذا وجب أن يكون المعول عليه فى صحة الحمل وصدقه المطابقة لما فى نفس الأمر ، أو الواقع ، أو الخارج ، أى خارج ذات المدرك والمخبر .

وتوضيح ذلك أنك إذا قلت : الكل أعظم من الجزء ، والجمع بين النقيضين محال . أو الإنسان ممكن ، فإن العقل يجد نسبة فى كل قضية من هذه القضايا اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، فهذه النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة ، أو نتيجة البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك أو المخبر هى المراد بالواقع ، وما فى نفس الأمر ، وبالخارج ، فصحتها أو صدقها بمعنى أنها الواقع ونفس الأمر ، وصحة النسبة المعقولة أو الملفوظة ، بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة ، أى أنها على وفقها فى الإيجاب والسلب ، وعلى ذلك يكون معنى قولهم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية مطابقة النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التى اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، والتغاير بينهما بالحيثية .

الماهيــة وأقســامها

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ثلاثة مواضع :

الأول فى تعريف الماهية وما يتعلق به .

الثانى فى تقسيمها وما يتعلق به[١] .

الثالث فى كونها مجعولة أو لا ، وما يتعلق به .

المبحث الأول

التعريف وما يتعلق به

الماهية هى المعنى الذى يقع جوابا (بواسطة دالة) عن السؤال[٢] بما هو . فإذا قيل الإنسان ما هو ؟ يجاب عنه بحيوان ناطق ، فمدلول لفظ حيوان ناطق هو ماهية الإنسان .

هذه الماهية لها جهات متعددة ، وبواسطة تعدد هذه الجهات تتعدد أسماؤها ، فإذا لوحظت باعتبار أنها مما تتحقق وتثبت[٣] من غير أن تلاحظ فى أشخاصها سميت ذاتاً ، وحقيقة ، لتحققها فى ذات أفرادها مثل ماهية الإنسان .

وإذا لوحظت مع التشخيص سميت هوية ، أما إذا لم يكن لها تحقق كماهية العنقاء[٤] فإنها تسمى ماهية فحسب ، ثم إن الماهية وإن كانت واحدة فى نفسها لا تعدد فيها ، لكنها تعرض لها أمور مغايرة لها ، ضرورة تغاير العارض والمعروض كثيراً ما تتقابل وتتنافى ، فتتقابل الماهية بالتضاد والتنافى ، بحسب تقابل الأعراض وتعدد[٥] بذلك

---

(١) ، (٢) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٠٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٨٦ .

(٣) بمعنى أنها تتحقق . وتثبت فى الخارج كا مثل لذلك بماهية الإنسان فالإنسان ثابت فى الخارج بواسطة أفراده .

(٤) ذلك أن العنقاء لم تتحقق فى الخارج ، بل فرضها العلماء فرضاً ، على أنها طائر لم يوجد ولكنه يمكن وجوده .

(٥) الصواب وتتعدد بهذا الاعتبار بدليل المقابلة .

الاعتبار ، ولا تنافي بين هذا التعدد وكونها واحدة في نفسها ، لأنها واحدة باعتبار ذاتها ومتعددة باعتبار الهوية والعوارض ، وحينئذ تتقابل : مثلا الإنسان الأبيض يقابل الإنسان الأسود ، والإنسان الواحد يقابل الإنسان الكثير ، والجسم المتحرك يقابل الجسم الساكن ... وهكذا : ومع هذا فهي متحدة المفهوم بحيث تطابق به جميع الحصص الحصلة ، في الهويات المتخالفة بالشخص والعوارض ، فعلم بهذا أن معنى اتحادها مطابقتها لتلك الحصص ، لا أن تلك الحصص شيء واحد لأن التشخيص في عددها الخارج .

كما أنها تتقابل وتختلف أسماؤها إذا أخذت بشرط شيء ، أو بشرط لا شيء ، أولا بشرط شيء .

فإنها بالاعتبار الأول[1] تسمى ماهية مخلوطة وماهية بشرط ، لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها ، كماهية الإنسان ، تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد ، وعمرو ، وهي موجودة في الخارج .

وبالاعتبار الثاني تسمى مجردة لتجردها عن العوارض ، وتسمى ماهية بشرط لا أي بشرط أن لا شيء معها من العوارض ، ولا توجد خارجا ، لأنها إذا وجدت خارجاً وجب أن تتصف بمشخصات ، أما وجودها ذهناً فقيل بعدمه ، وقيل بحصوله[2] وهو الأظهر لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء ، حتى عدم نفسه ، ولا حجر في التصورات ، فلا يمتنع أن العقل يعقل الماهية المجردة عن جميع اللواحق ، بأن يعتبرها خالية عنها ، وإذا اعتبرها كذلك تكون مفهوماً ثابتاً كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها ، فتجرى عليها الأحكام بعد ذلك .

وبالاعتبار الثالث تسمى مطلقة لإطلاقها عن التقييد بالعوارض ، وبالتجرد عنها ، وهي أعم من المخلوطة والمجردة ، بمعنى أنها تصدق على ما يصدق عليه كل منهما ، وإن كان التنافي بحسب المفهوم[3] حاصلا ، إلا أنه لا ينافي الاجتماع في الماصدق ، وهي موجودة في الخارج ، لأنها نفس المخلوطة ، ولا تمايز بينهما في الخارج إنما التمايز في العقل فقط .

وقد يقال الماهية لا بشرط شيء هي الكلي الطبيعي ، وهو لا وجود له في الخارج ،

---

(١) أي باعتبار أن الماهية أخذت بشرط شيء فصارت ماهية مخلوطة ، لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها ، أي مضاف إلى الماهية ، راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٩٠ وشرح الطوالع للبيضاوي ص ١٠٣ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٩٠ وشرح الطوالع ص ١٠٣ وما بعدها .

(٣) براجع شرح الطوالع للبيضاوي ص ١٠٤ ، وفي الأصل لا أنه لا ينافي فصوبناه إلى قولنا : إلا أنه لا ينافي ... الخ .

لأن الوجود فى الخارج يستلزم التشخص ، والكلية تستلزم عدم التشخص ، وتنافى اللوازم دليل تنافى الملزومات ، فكيف يصح قولكم : إن الماهية المطلقة موجودة فى الخارج [1] .

ويجاب عن ذلك بأن مجرد المأخوذ لا بشرط شىء ليس كلياً طبيعياً بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلي المنطقي ، والذى قلنا بوجوده فى الخارج ،وهو[2] مجرد المأخوذ لا بشرط شىء من غير اعتبار الكلية ، فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة ، وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له فى الخارج ، وهذا هو معنى ما اشتهر بين القوم من أن الكلي الطبيعي موجود فى الخارج .

المبحث الثانى

تقسيم الماهية

تنقسم الماهية إلى قسمين : بسيطة ومركبة فالبسيطة هى التى لا جزء لها عقلا وخارجاً مثل الجوهر الذى هو جنس عال ، فإنه لا جنس له ، ولا فصل ، وليس مركباً فى الخارج ، أو خارجاً فقط[3] وإن كان مركباً عقلاً مثل النفس فإنها فى الخارج ليس لها عناصر[4] مركبة منها ، وإن كانت مركبة عقلا من مميزاتها والمركبة هى التى تلتئم من عدة أمور أو أمرين ، إما ذهنا إن كان التركيب عقلياً كالماهيات التى لها أجناس وفصول ، مثل ماهية الإنسان المركبة عقلا من الحيوان والناطق ، وإما خارجاً إن كان التركيب خارجياً مثل بدن الإنسان المركب من العناصر الأربعة[5] والبيت المركب من سقف وحوائط وغيرها ، والماهية المركبة

---

(1) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٩٣ .

(2) هكذا فى الأصل [بالواو] وأرى أن الواو زائدة ويحسن حذفها .

(3) مثل بالجوهر للماهية التى لا جزء لها عقلا وخارجاً على رأى الفلاسفة ومثل بالنفس للماهية البسيطة التى لا جزء لها عقلا ولكنها مركبة خارجاً من مميزاتها .

(4) يقصد بالعناصر الأمور المادية ، كالماء والهواء وغيرهما . فإن النفس لا تتركب منها عندهم .

(5) هذا رأى الفلاسفة المتكلمين سابقاً . أن بدن الإنسان مركب من العناصر الأربعة ، وهى الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار ، وقد ثبت بطلان هذا الكلام .

من أجزاء ذهنية يصح حمل كل جزء منها عليها ، والمركبة من أجزاء خارجية لا يصح حمل أى جزء من أجزائها عليها ، لأن الأجزاء الذهنية هى فى الواقع ترجع إلى أوصاف متعددة لشىء واحد ، مثلا إذا قلت : الإنسان حيوان ، فمعناه أن الإنسان متصف بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، أما الأجزاء الخارجية فهى أمور مختلفة انضمت إلى بعضها ، وتكون منها شىء واحد هو الماهية ، فليس جزؤها وصفاً لها ، فلا يقال البيت سقف أو حائط ، ولا بدن الإنسان ماء ، لأنه يؤدى إلى أن يكون المعنى : البيت أو البدن بعض الأشياء التى تكوّن منها .

المبحث الثالث

الماهية الممكنة مجعولة أم لا ؟

اتفق علماء الكلام على أن وجود الممكن وتحققه فى الخارج لابد له من فاعل[١] ، ولكنهم اختلفوا فى ماهيته ، هل هى بجعل جاعل أو لا ؟ .

فذهب أهل السنة إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً ، سواء أكانت بسيطة أو مركبة .

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً .

وذهب بعض الفلاسفة[٢] وبعض المعتزلة إلى أن المركبات بجعل جاعل ، فأما البسائط فليست مجعولة .

استدل أهل السنة بأدلة منها : الماهية بسيطة أو مركبة ممكن[٣] ، وكل ممكن محتاج إلى الفاعل ، النتيجة الماهية بسيطة أو مركبة محتاجة إلى الفاعل .

المقدمة الصغرى مسلمة لأن موضوع النزاع فى الماهايا الممكنة ، وأما الكبرى

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ الطبعة السابقة .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٤٣ .

فدليلها أن الإمكان معناه عدم ضرورة الوجود والعدم ، وحيث إن كلا من الوجود والعدم ليس ضرورياً ، ولا ذاتياً للممكن ، فلابد له من فاعل ، لأن علة الاحتياج إلى الفاعل وهى الإمكان قد تحققت .

ومن الأدلة قولهم : تقرر[1] الماهية الممكنة فى الخارج ليس لذاتها ، وكل ما كان كذلك فهو بالفاعل ، النتيجة : تقرر الماهية الممكنة بالفاعل .

أما الكبرى فمسلمة .

والصغرى دليلها أن تقررها لو كان لذاتها لكانت واجبة ، والفرض أنها ممكنة .

ويجاب عن الأول[2] بأنه أفاد احتياج الممكن إلى الفاعل ، ومعنى احتياجه إلى الفاعل أن وجوده ليس من ذاته بل بواسطة الفاعل .

ويجاب عن الثانى أنه أفاد أن تقرر الماهية بالفاعل ، والتقرر هو التحقق والثبوت ، فهو الوجود ؛ فيكون المستفاد من الدليلين هو احتياج الممكن إلى الفاعل لإعطائه الوجود ، وهذا مسلم ، وليس محلا للنزاع .

ومن الأدلة قولهم : الممكن لابد له من علة ، والعلة لابد لها من تأثير فى المعلول ، والتأثير فى المعلول يقتضى حصول جعل فيه ، فالمجعول الذى هو المعلول إما الماهية فيثبت المدعى ، أو الوجود (وهو ماهية أيضاً) أو اتصاف الماهية بالوجود (والاتصاف ماهية أيضا) أو انضمام الأجزاء بعضها لبعض فى المركبة (والانضمام ماهية أيضا) ، وعلى أى فرد مما ذكر يثبت المدعى ، لأن المجعول فى الكل ماهية[3] .

والجواب أن النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الأشياء ، لا فيما صدقت عليه من الأفراد ، فيجوز أن يكون المجعول ذلك الشخص الذى هو فرد من أفراد

---

(١) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ .
(٢) هكذا بالأصل والأولى أن يقال ويجاب عن الأول .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ وراجع شرح ابن يعقوب المكناسى جـ ١ ص ٢٠٩ نفس الطبعة .

ماهية الإنسان ، أو الوجود الخاص الذى هو من أفراد ماهية الوجود ، والاتصاف الخاص ، أو الانضمام[1] الخاص .

دليل جمهور الفلاسفة والمعتزلة

لو كانت ماهية الإنسان مثلا وهى الحيوانية والناطقية مجعولة ، بأن تحققت بالفاعل ، لزم أن تنتفى عند عدم جعل الجاعل ، ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء العلة ، لكن انتفاء الحيوانية والناطقية عند عدم جعل الجاعل باطل ، لأنه يؤدى إلى سلب الشىء عن نفسه ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو كون الماهية مجعولة محال[2] . فثبت أنها ليست مجعولة وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بأنه لا استحالة فى سلب الشىء عن نفسه ، فإن الماهية إذا لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة ، أى لم تتحقق ذاتها ، فيصح سلبها عن نفسها ، فنقول الإنسانية ، ليست إنسانية فى نفس الأمر ، وهى صادقة ، لأن صدقها يتحقق مع نفى الموضوع ، إنما المحال أن تسلب عن نفسها بعد فرض وجودها .

دليل القول الثالث

شرط المجعولية الإمكان ، وهو لا يعرض للبسيط ، لأن الإمكان[3] نسبة لا تتحقق إلا بين شيئين ، والبسيط لا تعدد فيه ، لعدم تركبه من أجزاء ، فلا يعرض الإمكان له فلا يجعل .

---

(1) وكل المذكور فى الجواب وجودات خاصة ، وهو أمر جزئى ، والكلام فى ماهية الوجود المطلقة الصادقة على جميع الجزئيات .
(2) راجع شرح المقاصد للسعد جـ 1 ص ٢١٣ وشرح المواقف جـ ٣ ص ٤٠ .
(3) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٤٣ وشرح المقاصد ص ٢١٢ .

ويجاب عن ذلك بأن البسيط له ماهية ، وله وجود ، والإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة للوجود ، فهو[1] مقتض شيئين لا جزئين ، وقد تحقق الشيئان في البسيط وهما الماهية والوجود .

تتمة

قد سمعت أدلة كل فريق من علماء الكلام في هذا المبحث ، وتبين لك أن جميع الأدلة لم تسلم من القدح ، وهذا يكون غالباً إذا كان الخلاف لفظياً ، لهذا نرى أن أغلب الكاتبين هنا حقق أن الخلاف لفظي ، وإليك البيان :

المجعولية تطلق بمعنيين أولهما الاحتياج إلى الفاعل ، فمعنى كون الشيء مجعولا أنه محتاج إلى الفاعل . ثانيهما الاحتياج إلى الغير فمعنى كون الشيء مجعولا ، أنه محتاج إلى غيره ، ليؤثر فيه إن كان فاعلا ، وليقوم به إن كان جزءاً . ومعلوم أن الاحتياج مطلقا من عوارض الممكن ، إلا أن عوارض الممكن منها ما يكون من لوازم ماهيته ، كزوجية الأربعة ، ومنها ما يكون من لوازم هويته كتناهي الجسم ، وحدوثه ، إذا علم هذا نقول :

إن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية ، دون الماهية ، واحتياج الممكن إلى الجزء من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة .

فمن قال إن الماهية مطلقاً مجعولة أراد من الماهية الهوية ، والجميع متفق على أن الهوية محتاجة إلى الفاعل مطلقاً ، وإلى الجزء إن كانت مركبة ، ودليله لا يفيد إلا ذلك .

ومن قال إن الماهية مطلقاً ليست مجعولة أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية ، بل من عوارض الهوية[2] ، ومن قال إن المركبة مجعولة دون

---

(١) أي الإمكان يقتضي شيئين لا جزءين ، والشيئان هما الماهية والوجود .

(٢) ذلك أن الهوية مركبة وما دامت مركبة فهي محتاجة إلى الفاعل . لبعض الأجزاء بعضها إلى بعض .

البسيطة أراد أن المركبة هى المحتاجة إلى أجزائها دون البسيطة ، وإن اشتركا فى الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية : وبهذا البيان يتضح لك أن الخلاف لفظى لأن أقوالهم لم تتوارد على نقطة واحدة .(١)

الوجوب والإمكان والامتناع

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى أربعة مواضع : **الأول** فى تصور هذه الأمور الثلاثة ، **الثانى** فى أنها أمور اعتبارية ، لا وجود لها فى الخارج . **الثالث** فى أحكام الواجب . **الرابع** فى أحكام الممكن .

الموضوع الأول : تصورها

قال محققوا علماء الكلام إن تصور الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، وما يشتق منها ، أعنى الواجب ، والممكن ، والممتنع ، ضرورى ، لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، بمعنى أن كل أحد يجد فى نفسه عند أدنى ملاحظة أن الشىء قد لا يقبل الانتفاء ، وهو الواجب ، وقد لا يقبل الوجود وهو المستحيل ، وقد يقبل كلا منهما على طريق البدلية ، وهو الممكن ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى تعريفها ، ولا إلى تعريف مصادرها تعريفاً يفيد فهم ماهياتها ، لحصول تميزها بمقتضى الفطرة .

وحينئذ فتعريف الواجب بأنه ما يمتنع عدمه ، أو ما لا يمكن عدمه .

والممتنع بأنه ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده .

والممكن بأنه ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يمتنع ووجوده ولا عدمه .

وتعريف الوجوب بأنه امتناع العدم ، أو لا إمكان العدم ، وتعريف الامتناع بأنه وجوب العدم ، أو لا إمكان الوجود .

---

(١) تحقيق فضيلة الشيخ المؤلف فى أن الخلاف لفظى تحقيق جيد ، وكلام مقبول ، فتدبره ، راجع كتاب شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٢ .

وتعريف الإمكان بأنه لا وجوب الوجود والعدم ، أو لا امتناعهما تعريف لفظي ، لا يفيد سوى أن ذلك المعنى المذكور لكل واحد من هذه الأشياء ، هو المسمى بذلك الواحد المختص به ، وإلا لما صح تعريفاً[1] للدور الظاهر الموجود في كل تعريف من هذه التعاريف .

وينقسم الواجب إلى قسمين :

واجب لذاته كوجود البارى ، وواجب لغيره ، كوجود بعض الممكنات فى زمن علم الله وجوده فيه .

كما أنه ينقسم المستحيل إلى المستحيل لذاته كوجود الشريك ، ومستحيل لغيره كوجود الممكن فى زمن علم الله عدمه فيه .

أما الممكن فهو ذاتى لا غير ، فلا يتأتى أن يكون ممكناً لغيره ، وهو فى ذاته واجب أو مستحيل .

المبحث الثانى

الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية

الوجوب يطلق ويراد منه الكيفية التى تتكيف بها النسبة ، وهى لزوم الوجود وعدم انفكاكه ، **ويطلق ويراد منه** استغناء الواجب فى وجوده عن الغير ، أو عدم احتياجه إلى الغير ، أو عدم توقفه على الغير ، **ويطلق ويراد منه** كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً ، **ويطلق ويراد** منه الشيء الذى تمتاز به الذات عن الغير ، والمراد من الشيء الذات ، ومن الغير ما غاير الذات ، ولو كان الصفات ،

---

(١) وإنما كانت هذه التعاريف لفظية ، لأنها لو كانت حقيقية لأدى ذلك إلى الدور لتوقف كل من التعريف والمعرَّف على الآخر ، والدور باطل ، لذلك قالوا إنها تعاريف لفظية . راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ٢٣٨ .

ليكون المعنى الذات التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

والإمكان يطلق ويراد منه كيفية النسبة التى هى سلب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا هو المعبر عنه بالإمكان الخاص ، المقابل للوجوب والامتناع ، **ويطلق ويراد** منه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، **ويطلق ويراد** منه الاحتياج فى الوجود إلى الغير ، **ويطلق ويراد** منه الشىء الذى تمتاز به ذات الممكن عن غيرها ، ومعناه ذات الممكن التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

والامتناع يطلق ويراد منه كيفية النسبة بمعنى استحالة تحققها وضرورة سلبها . **ويطلق ويراد** منه استغناؤه فى العدم عن الغير ، **ويطلق ويراد** منه اقتضاء ذاته العدم **ويطلق ويراد** منه ما به[١] تمتاز ذات الممتنع عن غيره ، ومعناه ذات الممتنع التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

إذا علمت هذا فاعلم أنهم اتفقوا على أن الامتناع أمر اعتبارى ، لا وجود له فى الخارج ، لأنه صفة للممتنع الذى يستحيل وجوده فى الخارج ، وإذا كان الموصوف يستحيل وجوده فى الخارج ، فلا يتصور لصفته وجود فى الخارج بأى معنى من المعانى التى ذكرت .

أما **وجود الوجوب** فهو بالمعنى الأول صفة[٢] للنسبة ، وبهذا المعنى لها لا توصف به ذاته تعالى ، وإنما توصف بواسطة استعماله فى أحد المعانى الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول ، لكون هذه المعانى لازمة لذلك المعنى الذى هو صفة النسبة .

وكذلك الامكان بالمعنى الأول صفة للنسبة ، وبهذا المعنى لا يقع وصفاً للممكن ، وإنما يوصف به بواسطة استعماله فى أحد المعانى الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول لكونها لازمة لذلك المعنى ، الذى هو صفة للنسبة . وهذه المعانى الثلاثة المذكورة للوجوب متغايرة مفهوما ، فإن المعنى الأول نسبة سلبية ، والمعنى

---

(١) كلمة [ما به] ليست فى الأصل زادها المحقق لتستقيم العبارة .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٠٧ وما بعدها .

الثانى نسبة سلبية ، والمعنى الثالث نسبة ثبوتية ، ترتبت عليها النسبة السلبية والمعنى **الثالث وجودى** لأنه عين الذات ومع هذا التغاير فى المفهوم ، فهى متلازمة .

كذلك معانى الإمكان الثلاثة متغايرة مفهوماً ، ومتلازمة ، ولما كان الوجوب والإمكان بالمعنى الأول سلبياً قطعاً ، وبالمعنى الثانى اعتبارياً قطعاً وبالمعنى الثالث وجودياً قطعاً لم يكن محط النزاع ، فى كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً أو غير اعتبارىٍّ ، بملاحظة معنى من هذه المعانى الثلاثة ، بل بمعنى كيفية[١] النسبة وهى لزوم وضرورة الوجود بالنسبة للوجوب ، وسلب ضرورة الوجود والعدم بالنسبة للإمكان .

لهذا نقول اختلف علماء الكلام فى كون الوجوب والإمكان بمعنى كيفية النسبة اعتبارياً أو غير اعتبارى ، فقال بعضهم هما اعتباريان ، لا وجود لهما فى الخارج . وقال بعضهم هما وجوديان لهما وجود فى الخارج .

وقبل ذكر الأدلة من الجانبين نأتى على اصطلاح القوم فى معنى الوجود والعدم والموجود والمعدوم ، والوجودى والعدمى ، والحقيقى والاعتبارى ، فنقول :

الوجود هو الكون أو التحقق ، أو الثبوت ، والعدم هو انتفاء التحقق ، أو انتفاء الثبوت ، والموجود المتصف بالوجود ، والمعدوم المتصف بالعدم ، والوجودى قيل هو الوجود ، وقيل هو الموجود ، وقيل هو ما لم يؤخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالإنسان ، والعدمى قيل هو العدم ، وقيل هو المعدوم ، وقيل هو ما أخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالعمى . **والحقيقى** هو الأمر الثابت الموصوف فى الواقع ، ونفس الأمر ، لا فى الفرض والتقدير ، مثل القدرة للقادر . **والاعتبارى** هو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل ، كالإمكان فإنه

---

(١) وذلك مثل قولنا : الله موجود ، أو الله عالم ، فنسبة الوجود لله تعالى واجبة ، وكذلك العلم ، أما قولنا : محمد عالم ، أو محمد أبيض ، فهذه نسبة الإمكان الخاص ، وهو سلب الضرورة عن الطرفين (الوجود والعدم) .

ثابت للإنسان لكن فى التقدير والفرض ، إذ ليس هناك أمر محقق يقال فيه : إنه إمكان كالعلم والجهل .

أدلة الفريق الأول

استدل الفريق القائل إن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان بأربعة أدلة : اثنان للوجوب ، واثنان للإمكان .

الأول لو كان الوجوب موجوداً فى الخارج لكان إما واجباً وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فما أدى إليه ، وهو كون الوجوب موجوداً فى الخارج باطل ، فثبت أنه ليس[1] بموجود وهو المطلوب .

وجه لزوم التالى للمقدم[2] ، أن كل موجود فى الخارج لا يخلو عن الانصاف بالوجوب أو الإمكان ، ووجه بطلان التالى[3] أنه لو كان ممكناً والفرض أن الواجب إنما وجب بملابسته للوجوب ، لزم إمكان الواجب ، لاحتياجه إلى الوجوب المتصف بالإمكان ، ولو كان واجباً كان لذلك الوجوب وجوب آخر للمماثلة فيلزم التسلسل وهو باطل .

وإذا كان وجود الوجوب فى الخارج مؤدياً إلى إمكان الوجوب أو التسلسل الباطلين كان باطلا فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود .

الدليل الثانى لو كان الوجوب موجوداً لكان إما نفس ماهية[4] الواجب ، أو جزءها أو خارجاً عنها ، لكن كونه نفس الماهية ، أو جزءها ، أو خارجاً عنها باطل .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٦٣ الطبعة السابقة .

(٢) التالى هو الجزء الثانى من المقدمة الشرطية ، والمقدم هو الجزء الأول منها — راجع القطب على الشمسية ص ١١٠ .

(٣) وهو القضية الاستثنائية والتى تسمى فى المنطق بالصغرى المرشد السليم ص ١٧٩ .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١١٢ وما بعدها .

فما أدى إليه وهو أن الوجوب موجود باطل ، فثبت أنه غير موجود وهو المطلوب .

والملازمة ظاهرة لأن العقل إذا فرض وجود الوجوب فلا يتصوره إلا واحداً من هذه[١] الثلاثة .

وأما بطلان التالى فلأن محط النزاع وجود الوجوب ، الذى هو كيفية النسبة ، ومعلوم أن النسبة متأخرة عن الماهية التى هى أحد[٢] طرفيها ، فيكون المتعلق بها وهو الكيفية متأخراً عن الماهية من باب أولى ، وحينئذ وجب أن تكون تلك الكيفية غير الماهية .

كذلك لا يصح أن تكون تلك الكيفية جزء الماهية ، لأنه يؤدى إلى تركب الواجب وهو مستحيل .

وكذلك لا يصح أن تكون خارجاً ، لأنه إذا كان الوجوب موجوداً ، خارجاً عن الماهية ، وقائما بها ، فهو محتاج إلى الموصوف فيكون ممكناً ، وحينئذ يجوز زواله عن الواجب ، وهذا يؤدى إلى إمكان الواجب ، وهو محال ، وإذا كان وجود الوجوب مؤدياً إلى هذه المحالات ، كان باطلا ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود هو المطلوب .

الدليل الثالث لو كان الإمكان موجودا لكان إما واجباً[٢] وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أنه موجود ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بموجود ، وهو المطلوب .

والملازمة ظاهرة ، لأن كل موجود لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الإمكان ، وأما بطلان التالى فلأن الإمكان لو كان واجباً ، والفرض أنه صفة للممكن ، كان موصوفه وهو الممكن واجباً ، لأنه لو كان ممكنا للزم من إمكانه إمكان الصفة ، بل يكون موصوفهُ أولى بالوجوب منه لاستغنائه ، واحتياج الصفة التى هى الإمكان إليه ، وكونه واجباً باطل ، لأنه يؤدى إلى خلاف المفروض .

ولو كان الإمكان ممكناً لكان له إمكان ، وننقل الكلام إلى وجود ذلك الإمكان للمماثلة ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل .

وإذا كان وجود الإمكان مؤدياً إلى خلاف المفروض ، أو التسلسل ، وكل منهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو أنه موجود باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود وهو المطلوب .

الدليل الرابع. الإمكان متقدم على الوجود[1] والصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فالإمكان ليس صفة ثبوتية ، أما كون الإمكان متقدماً على الوجود فلأن الإمكان استواء طرفى الوجود والعدم ، وهذا الوصف يثبت للشىء قبل طرو الوجود عليه ، ثم يطرأ عليه الوجود من غيره .

وأما كون الصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فلأن قيام الصفة الثبوتية بموصوفها فرع وجوده[2] لهذا لا يكون الإمكان صفة موجودة .

أدلة الفريق الثانى القائل إن الوجوب وجودى

استدل الفريق القائل إن الوجوب وجودى بدليلين :

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١١٥ وما بعدها .

(٢) أى وجود الموصوف بهذه الصفة قبل اتصافه بها ، ولما كان الإمكان متقدماً على الوجود ، فلا يصح وصف الوجود به ، لأن الصفة لا تتقدم على موصوفها .

الأول لو كان الوجوب عدمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، لكن كون العدم مؤكداً للوجود باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجوب عدمياً باطل[١] فثبت أنه ليس عدمياً وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الوجوب إثبات الوجود وتقرره ، بحيث لا يحتمل الانتفاء فهو مؤكد للوجود ، فلو كان عدمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، ودليل بطلان التالى أن العدم نقيض الوجود ، والشيء لا يكون مؤكداً لنقيضه ، بل يقتضى رفعه .

ويدفع هذا الدليل بمنع الملازمة ، لأن المستدل بناها على أن العدمى والعدم شيء واحد .

ونقول له إن معنى كون الوجوب عدمياً أنه اعتبار عقلى ، يصح أن يختص به الوجود ، ويؤكده ، لأن معناه لزوم الوجود وضرورته .

الدليل الثانى لو كان الوجوب عدمياً لكان تحققه دائراً مع اعتبار العقل له ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى[٢] إليه ، وهو أن الوجوب عدمى ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس عدمياً وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن العدميات لا تحقق لها فى نفسها ، بل تحققها بفرض العقل لها ، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه . أما بطلان التالى فدليله أن الواجب واجب فى نفسه ، مع قطع النظر عن غيره سواء وُجد فرض واعتبار من عقل أم لم يوجد .

ويجاب عن ذلك بمنع قوله فى الملازمة فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه ، لأن اتصاف الذات بصفة فى الخارج ، أو نفس الأمر ، لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى الخارج ، أو نفس الأمر . ألا يرى أن زيداً

أعمى في الخارج ، وليس العمى موجوداً فيه ، وهو عدمي . كذلك كون الوجوب أمراً عدمياً اعتبارياً لا يلزم منه عدم الاتصاف به في نفس الأمر ، وحينئذ يتصف الوجود[1] بالوجوب ، ولو لم يكن وجودياً فيكون أمراً اعتبارياً انتزاعياً .

أدلة الفريق الثاني على أن الإمكان وجودي

استدل الفريق القائل إن الإمكان وجودي بدليلين :

الأول أن نقيض الإمكان اللاإمكان وهو عدمي ، لصدقه على الممتنع[2] وإذا كان عدمياً وجب أن يكون نقيضه ، وهو الإمكان وجودياً .

ويدفع ذلك بأن نقيض الامتناع اللاامتناع ، وهذا النقيض عدمي ، لأنه سلب العدم ، ومع ذلك لم يكن الامتناع وجودياً ، لأنه عدم صحة الوجود . فكذلك لا يلزم من كون نقيض الإمكان عدمياً أن يكون الإمكان وجودياً ، بل يجوز أن يكون عدمياً . والتناقض الذي بين الإمكان واللاإمكان تناقض في المفردات . ومعناه فيها تقرر وصف ولو كان عدمياً في شيء ، وسلب ذلك المقرر وإن كان سلباً ، مثل العمى واللاعمى ، فإن العمى عدم البصر واللاعمى سلب ذلك العدم[3] .

أما قولهم : إن النقيضين لابد أن يشتملا على ثبوت مقابل بالسلب ، فهو في خصوص القضايا ، لأن النقض فيها معناه ثبوت النسبة في الواقع وسلبها .

الدليل الثاني لو كان الإمكان عدمياً لزم لا يكون الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل ، واعتباره وصف الإمكان ، لكن التالي باطل ، لأن الممكن ممكن ، سواء

---

(١) هكذا في الأصل في النسختين المطبوعتين والصواب وحينئذ يتصف الوجوب بالوجود ولو لم يكن وجودياً ... الخ لأن الكلام في الوجوب .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١٢٤ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٢٤ وما بعدها

وجد فرض العقل أو لم يوجد ، فبطل كون الإمكان عدمياً ، فثبت أنه وجودى ، وهو المطلوب .

ويجاب بمنع الملازمة ، لجواز أن يكون المحمول من الأمور التى لا تحقق لها إلا فى العقل ، ويكون صدقه على الموضوع ضرورياً ، فى نفس الأمر ، كقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ، فإن الحكم بالامتناع على اجتماع النقيضين ضرورى ؛ وصادق فى نفس الأمر ، مع أنه لا تحقق للامتناع إلا بحسب العقل ، فكذا الإمكان عدمى ، والحكم بأن الشىء ممكن ضرورى ، بمعنى أنه متصف بالإمكان فى نفس الأمر ، ولا يلزم من اتصاف الشىء بالإمكان فى نفس الأمر وجوده فى الخارج .

أحكام الواجب لذاته

الواجب لذاته هو ما كان ثبوت الوجود له ضرورياً لذاته وله أحكام ثلاثة :

الأول : الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره ، لأن الواجب لذاته يلزمه عدم احتياجه فى وجوده إلى غيره ، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج فى وجوده إلى غيره ، وبين الاحتياج إلى الغير ، وعدم الاحتياج تناف ، وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره .

الثانى : الواجب لذاته لا يكون مركباً من أجزاء متمايزة فى الخارج ، ولا من أجزاء متمايزة فى الذهن ، لأن المركب يلزمه الاحتياج إلى كل جزء من أجزائه ، ليتحقق فى الخارج إن كانت خارجية ، وليتقوم بها إن كانت ذهنية ، والواجب لذاته يلزمه الاستغناء عن الغير مطلقاً ، فاعلا ، أو جزءاً ؛ وبين الاحتياج والاستغناء تناف ، وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون مركباً ، لا خارجاً ، ولا ذهناً ، وأيضاً فالأجزاء الذهنية لابد لها من منشأ انتزاع فى الخارج ، فلو تركب عقلا لتركب خارجاً حتماً ، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب .

الثالث : الواجب لذاته لا يكون متعدداً وسيأتى بيان هذا على الوجه الوافى فى مبحث الوحدانية إن شاء الله .

أحكام الممكن

الممكن : هو ما كان وجوده وعدمه ليس ضروريا لذاته ، وله أحكام ثلاثة :

الأول : الممكن يحتاج فى وجوده وعدمه إلى السبب ، قال جمهور المتكلمين متى أدرك الإنسان معنى الممكن ، ومعنى الاحتياج إلى السبب ، وركب قضية موضوعها الممكن ، ومحمولها احتياجه إلى السبب ، وقال الممكن محتاج إلى السبب ، كان تصديقه بتلك النسبة بديهيا ، لا يحتاج إلى دليل ، لأن معنى الممكن ما لا تقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه ليس لذاته ، بل من أمر خارج عنه ، فمتى أحاط علماً بمعنى الموضوع والمحمول حكم بداهة باحتياج الممكن فى وجوده وعدمه إلى السبب ، ولكن إذا كان الوصف الذى استفاده الممكن ، هو الوجود وجب أن يكون السبب موجوداً ، ولا يصح أن يكون معدوماً ، لأن المعدوم لا يكون مصدراً للوجود ، أما إذا كان الوصف الذى قام بالممكن هو العدم فلا يحتاج إلى سبب وجودى ، لأن العدم سلب ، والسلب لا يحتاج إلى إيجاد بداهة ، فحينئذ يكون عدم الممكن لعدم التأثير فيه .

وينبغى أن يعلم أن الممكن كما يحتاج فى وجوده ابتداء إلى السبب ، يحتاج إليه فى البقاء ، لأن ذات الممكن لا تقتضى الوجود ، ولا يترجح وجودها على عدمها إلا لسبب ، فالاحتياج من لوازمها لا يفارقها فى حال ما .

وقد ذكر علماء الكلام فى هذا المقام شبها ، أوردها قوم زعموا أن هذا العالم المتقن المحكم حصل اتفاقاً ، بدون أن يؤثر فيه حكيم ، مدبر ، بعضها [١] يرجع

(١) أى بعض هذه الشبه التى اعتمد عليها القائلون بأن العالم وجد اتفاقاً .

إلى أن التأثير مستحيل ، وبعضها يرجع إلى أن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز ، بل واقع .

ويكفينا فى هذا المختصر أن نذكر من كل نوع شبهة ، فمن النوع الأول[1] ، قولهم إن التأثير فى الممكن ، وإيجاده إما أن يكون حال وجوده ، وإما أن يكون حال عدمه ، والأول باطل للزوم تحصيل الحاصل ، والثانى باطل للزوم الجمع بين النقيضين ، وهما الوجود والعدم ، فالتأثير فيه مستحيل .

ولدفع تلك الشبهة نقول : اختار بعض علماء الكلام أن الإيجاد مع الوجود كالعلة مع المعلول يتقارنان زماناً ، وإن ترتبا تعقلا . واختار البعض الآخر أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، فإن جرينا على الأول نختار أن الإيجاد وهو إعطاء وصف الوجود حصل حال الوجود ، بمعنى أن الممكن تعلق به الإيجاد ، الذى[2] وصف المؤثر فحصل به وجود مقارن له هو وصف الممكن ، فيكون التأثير فيه الذى هو إيجاده واقعاً حال وجوده بذلك الإيجاد ولا استحالة فى هذا ، إنما المستحيل أن يوجد بإيجاد ، ثم يوجد ثانياً بإيجاد آخر .

وإن جرينا على الثانى وهو أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، نختار أن التأثير حالة العدم ، ولا جمع بين النقيضين ، فيحصل الإيجاد ، ويعقبه نفى العدم ، وحصول الوجود بدون أن يتخلل بينهما زمن ثالث ، مثل تعاقب الليل والنهار .

ومن النوع الثانى[3] قولهم : الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح فى الخارج ، مثاله : الفارُّ من السبع ، يسلك أحد الطريقين المتساويين فى إمكان النجاة بكل منهما ، بحالة واحدة ، من غير ترجيح لأحدهما لدهشته وذهوله عن الترجيح ، كذلك العطشان يشرب أحد الماءين المتساويين فى دفع حرارة العطش ، وفى الرىّ ، من غير أن يوجد مرجح لأحدهما .

---

(١) القائل بأن التأثير فى الممكن مستحيل .

(٢) هكذا فى الأصل النسختين المطبوعتين ، والصواب أن يقال ، الذى هو وصف المؤثر وعمله .

(٣) النوع الثانى هو الذى يقول : إن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز بل واقع

ويجاب عن هذه الشبهة بأنا لا نسلم أن سلوك أحد الطريقين ، وشرب أحد الماءين حصل من غير مرجح ، بل وقعا بمرجح هو الإرادة ، فمجرد إرادته لأحد المتساويين ترجيح له على الآخر .

والثانى من أحكام الممكن : قال الحكماء وجميع علماء الكلام أن الممكن محتاج إلى سبب يؤثر فيه ، ثم اختلفوا فى علة حاجته إلى المؤثر ، فقال الحكماء والمحققون من علماء الكلام إن علة الاحتياج هى الإمكان ، ولا مدخل للحدوث فيها ، وقال كثير من المتكلمين العلة هى الحدوث ، وقال فريق منهم العلة هى الإمكان والحدوث ، وقال فريق آخر العلة هى الإمكان بشرط الحدوث .

احتج القائل إن العلة هى الإمكان بأن العقل متى أدرك أن الذات تقبل كلا من الوجود والعدم ، بدلاً من الآخر ، وأن كلا منهما ليس لذاتها ، حكم باحتياجها إلى المؤثر ، سواء لاحظ كون الوجود مسبوقاً بالعدم . أو لم يلاحظ ، ولا شك أن قبول كل واحد من الأمرين على السواء هو الإمكان .

وإذا كان العقل بمجرد ملاحظة قبول كل من الأمرين على السواء ، ينتقل إلى احتياج ذلك القابل إلى المؤثر ، فيكون المحوج هو الإمكان الذى هو قبل كل من الطرفين على السواء .

واحتج القائل بأن علة احتياج[1] الممكن إلى المؤثر هى الحدوث ، بأن العقل متى لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم ، حكم باحتياجه إلى فاعل بخروجه من العدم إلى الوجود ، وإن لم يلاحظ كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته على السواء ، فيكون المحوج هو الحدوث .

واحتج القائل بأن العلة هى الإمكان والحدوث ، والقائل إن العلة هى الإمكان بشرط الحدوث ، أن[2] الإمكان محوج فى ترجح الوجود على العدم ،

---

(١) فى المطبوعتين بأن علة الاحتياج الممكن ، والصواب ما كتبناه .
(٢) هكذا فى الأصل والصواب بأن الإمكان محوج ... الخ.

لكن مع انضمام الحدوث ، لأن الحاجة ليست لأجل الحدوث ، أى الوجود بعد العدم ، إلا أن القائل إن المحوج هو مجموع الأمرين ، قال حيث كان كل من الإمكان والحدوث له دخل فى الاحتياج إلى السبب ، فهما متساويان فى ذلك فيكونان[1] جزأين ، أما القائل إن العلة هى الإمكان بشرط الحدوث فقد نظر إلى أن الإمكان لازم للممكن دائماً لا ينفك عنه ، فيناسبة أن يكون هو العلة ، أما الحدوث فإنه يطرأ عند إرادة وجوده ، فيناسبه أن يكون شرطاً لا شطراً .

وقد أورد القائل : إن العلة هى الحدوث على من قال إن العلة هى الإمكان ما حاصله : إن جعل علة الاحتياج إلى المؤثر هى الإمكان يؤدى إلى تأخر الشىء عن نفسه ، وهو باطل ، وبيانه أن الإمكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم عن الممكن صفة للنسبة المتحققة بين الممكن والوجود ، وصفة النسبة متأخرة عن النسبة ، لا مقارنة لها ، ومعلوم أن النسبة وصفتها لا تحقق لهما إلا بعد تحقق المنسوب ، وهو الوجود ، والمنسوب إليه ، وهو الممكن ، فهى متأخرة عن الوجود ، وصفتها[2] التى هى الإمكان ، إما مقارنة لها ، أو متأخرة عنها ، وعلى كل فالصفة التى هى الإمكان متأخرة عن الوجود ، والوجود متأخر عن الاحتياج ، والاحتياج متأخر عن علته التى هى الإمكان .

وإذا كانت صفة النسبة متأخرة عن الوجود المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته ، التى هى الإمكان ، كان الإمكان متأخراً عن نفسه ، وإذا كان جعل العلة الإمكان مؤدياً إلى تأخر الشىء عن نفسه فهو باطل .

ومثل هذا الإيراد أورد من قبل القائلين إن العلة هى الإمكان على من قال : إن العلة هى الحدوث ، أو الحدوث والإمكان ، أو الإمكان بشرط الحدوث ،

---

(١) فى الأصل فيكوناك حزأ ، والصواب ما كتباه

(٢) الضمير يرجع للنسبة ، والنسبة متأخرة عن المنسوب والمنسوب إليه . فيكون الإمكان متأخراً عن الوجود ، والوجود متأخر عن الإمكان ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون الإمكان متأخراً عن الإمكان وهو باطل .

وحاصله : أن الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم ، فهو وصف للوجود ، فيكون مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل ، لأنه أثره ، وتأثير الفاعل متأخر عن الاحتياج إلى الفاعل ، ضرورة أن الشيء لابد أن تقرر حاجته أوّلاً ، ثم يرد عليه التأثير ، والاحتياج إلى الفاعل متأخر عن علة الاحتياج ، لأنه معلوم[١] لها ، وعلة الاحتياج هي الحدوث ، أو الإمكان والحدوث ، أو الإمكان بشرط الحدوث ، فلو كان الحدوث علة الاحتياج وجزءها[٢] أو شرطها للزم تأخر الشيء وهو الحدوث عن نفسه ، وهو باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن العلة هي الإمكان والحدوث ، أو الحدوث ، أو الإمكان بشرط الحدوث .

ويمكن أن يقال ما أورد على هذه الأقوال من لزوم تأخر الشيء عن نفسه ، قد لاحظ فيه المورد أن الترتيب بحسب التحقق في الخارج ، بمعنى أن الإمكان يحصل أوّلاً ثم الاحتياج ، ثم الوجود وصفته ، وهي الإمكان بالنسبة للقائل إن العلة هي الإمكان .

وبالنسبة للقائل إن العلة هي الحدوث ، فيكون المتحقق أولا هو الحدوث ، ثم التأثير ، ثم الوجود ، ووصفه ، الذي هو الحدوث ، ولا شك أنه على هذا البيان يلزم تأخر الشيء عن نفسه .

وإذا نظرت إلى دليل كل ترى أنه لا يريد من قوله إن العلة هي كذا أنها تتحقق أوّلاً ، بل مراده أن العقل يلاحظها ، فيحكم بالحاجة ، ولا مانع من أن العقل يدرك أوّلاً ما كان تحققه سابقا على غيره وبالعكس[٣] .

والحق أن الحدوث علة العلم بالحاجة ، والإمكان علة الاحتياج في الواقع ونفس الأمر .

---

(١) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب معلول لها .

(٢) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب أو جزءها .

(٣) هنا الجواب الذي أجاب به المؤلف رحمه الله تعالى جواب جيد .

الثالث من أحكام الممكن لا يصح أن يكون الوجود أو العدم أولى به لذاته .

قال جمهور علماء الكلام إن ذات الممكن وحدها ليست كافية فى تحقق الوجود أو العدم ، بل كل منهما بالنسبة إلى الذات على السواء ، فإن تحقق الوجود كان لمقتض خارجى ، وكذلك العدم ، **وقال بعضهم** ، العدم أولى بالممكن مطلقاً ، سواء كان جوهراً أو عرضاً ، زائلاً أو باقياً ، **وقال بعضهم** العدم أولى بالأعراض السيالة ، أى الغير قارة ، كالحركة والصوت وصفاتهما .

استند صاحب القول الأول إلى دليل حاصله : أنه لو تحققت أولوية الوجود مثلاً على العدم لذات الممكن ، فإما أن يكون طرو العدم ممكناً وأما أن يكون غير ممكن ، وإذا كان ممكناً فإما أن يكون لسبب ، وإما أن يكون لغير سبب ، فإن كان لسبب كانت أولوية الوجود مفتقرة إلى عدم سبب طرو العدم ، لأنه مادام سبباً صحيحاً كان تحققه مفضياً إلى طرو العدم ، فلا تتحقق أولوية الوجود إلا إذا انعدم السبب ، المقتضى لطرو العدم ، وحينئذ لا تكون أولوية الوجود لذات الممكن ، ضرورة توقفها على عدم سبب طرو العدم ، وإن طرأ العدم لا لسبب ، لزم ترجيح المرجوح بلا سبب ، وهو أشد استحالة من ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ، وإن لم يمكن طرو العدم كان الوجود واجباً ، فيلزم الانقلاب من الإمكان إلى الوجوب وهو مستحيل .

احتج القائل بأن العدم أولى بالممكن مطلقاً بأنه يكفى فى عدم الممكن انتفاء جزء من علته ، أما الوجود فلا يتحقق إلا إذا تحققت جميع أجزاء العلة ، ولا شك أن انتفاء جزء أسهل من تحقق جميع الأجزاء ، فيكون العدم أسهل تحققاً من الوجود فيكون أولى بالممكن .

ويدفع هذا الدليل بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود السبب ، يستند عدمه إلى عدم السبب ، وسهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، وهو انتفاء جزء العلة ، بخلاف الوجود ، فإنه يتوقف على تحقق جميع أجزاء العلة . وإذا كانت سهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، فذاته لم تقتض أولوية العدم ، وهذا هو محط النزاع .

واحتج القائل بأن العدم أولى بالأعراض السيالة ، بأنه لولا أن العدم أولى بها لبقيت واستمرت ، ولم تتجدد ، لكنها تتجدد دائماً ، فالعدم[١] أولى بها . ويدفع ذلك بأن عدم بقاء هذه الأعراض سببه أن ماهياتها تستلزم التقضى والتجدد ، وهذا لا ينافى تساوى الوجود والعدم بالنسبة لذاتها .

مباحث القدم والحدوث

القـــدم

الكلام على القدم ينحصر فى نقطتين :

الأولى : بيان معانى القدم .

الثانية : بيان كون القديم لا يستند إلى القادر المختار .

المبحث الأول معانى القدم

نقل عن الحكماء أن القدم يطلق ويراد به كون الوجود[٢] لم يسبق بغيره ، سواء كان ذلك الغير عدماً أو لا ، ويقال له قدم ذاتى ، ولا توصف به إلا ذات البارى . ويطلق ويراد به كون الوجود لم يسبق بالعدم ، أعم من أن يكون مسبوقاً بغير العدم أو لا ، ويقال له قدم زمانى ، وتوصف به ذات البارى لأنها لم تسبق بالعدم ، كما يوصف به بعض الممكنات ، مثل الأفلاك والعقول[٣] ، لأنها وإن لم تسبق بالعدم على رأيهم لكنها مسبوقة بالذات[٤] ، لاحتياجها إليها .

أما صفات البارى فلم يثبتوا لها القدم الذاتى لأنهم خصوه بذات الواجب ،

---

(١) فى المطبوعتين فالعدم أولى ، والصواب ما كتبناه .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٣ وما بعدها الطبعة السابقة ، وشرح ابن يعقوب المكلى نفس الصفحات والطبعة .

(٣) فهى قديمة بالزمان عند الفلاسفة ، وإن كانت محتاجة إلى ذات الله تعالى للتأثير فيها .

(٤) أى مسبوقة بذات البارى تعالى .

ولا الزمانى، لأنهم بالغوا فى التوحيد، حتى لم يثبتوا صفات للقديم، وإذا لم يثبتوا صفات فلا معنى لإثبات قدم زمانى لها . ويطلق ويراد به طول المدة وهذا خاص بالحادث ، فيقال هذا البناء قديم ، ولا تتصف به ذات البارى لأنها لم تتقيد[1] بزمان .

أما غير الحكماء فقالوا : إن القدم ذاتى ، وزمانى ، وإضافى ، فالذاتى هو كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وهذا يقع وصفاً للبارى وصفاته ، والزمانى طول المدة وقدرت[2] بسنة ، والإضافى كقدم الأب بالنسبة للإبن والأخيران مستحيلان على الله تعالى وصفاته .

المبحث الثانى القديم لا يكون أثراً للقادر المختار[3]

القديم وهو كون الوجود غير مسبوق بالعدم يحيل كون الموصوف به أثراً للقادر المختار فى تصرفه ، الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار ، والقصد إلى إيجاد الشىء وتحصيل وجوده ، يجب أن يكون مقارناً للعدم ، لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال ، والشىء المعدوم الذى توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً ، لأنه وجد بعد العدم .

وحينئذ يقال : تأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر ، وقدم الأثر ينافى حدوثه ، فقدم الأثر ينافى تأثير الفاعل المختار ، لأن منافى اللازم الذى هو حدوث الأثر ، مناف للملزوم ، وهو تأثير الفاعل المختار ، وكون أثر الفاعل المختار يجب أن يكون حادثاً مجمع عليه بين علماء الكلام ، ومنهم الحكماء ، وما نقل عن

---

(١) ومنه قوله تعالى ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ فالعرجون القديم هنا هو الذى طالت عليه المدة حتى تقوس .

(٢) الأولى أن يقول : القدم الزمانى كون وجود الشىء غير مسبوق بالعدم والقدم الإضافى كون وجود الشىء أقدم زماناً من غيره .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٦ ، وشرح المواقف جـ ٣ ص ١٧٨

الحكماء من أن بعض الممكنات قديم بالزمان وهو مستند إلى الله تعالى فهو مفرع على قولهم ان الله ليس فاعلاً بالاختيار بل موجب بذاته[١] .

الحـــدوث

الكلام على الحدوث ينحصر فى نوعين :
الأول بيان معانى الحدوث . **الثانى** بيان ما زعمه الفلاسفة من أن كل حادث لابد أن يسبق بمادة ومدة .

معانى الحدوث

يطلق الحدوث ويراد به الحاجة إلى الغير ، ويقال له بهذا المعنى حدوث ذاتى ، **ويطلق ويراد منه** كون وجود الشىء مسبوقاً بالعدم مثل وجود أفراد النوع الإنسانى ويقال لهذا النوع حدوث زمانى ، **ويطلق ويراد** منه قصر المدة ، فيقال هذا البناء حادث أى مدته[٢] قصيرة ويقال لهذا النوع حدوث إضافى .

بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يسبق بمادة ومدة

قال الحكماء : **الحدوث** بمعنى كون وجود الشىء مسبوقاً بالعدم ، وهو الحدوث الزمانى يستلزم تقدم مادة ومدة[٣] وقدمهما ، والمراد بالمادة الأجزاء التى تركبت منها الأشياء ، وتكونت بسببها ، وقامت بها الصور ، والمراد بالمدة الزمن .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٦ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٧٨ وما بعدها ، وكون الله تعالى موجباً بالذات أنه علة فى الوجود وليس مختاراً ، لأن الاختيار يلزمه التقدم على الشىء والقصد إليه ، فيلزم أن يكون المقصود إليه حادثاً لا قديماً

(٢) وهذه المعانى الثلاثة للحدوث تقابل المعانى الثلاثة التى ذكرت للقديم راجع شرح ابن يعقوب المكناسى للمقاصد جـ ١ ص ٢٧٦ وراجع شرح المواقف جـ ٤ ص ٢ وما بعدها .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ٦ وما بعدها وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٩ .

واستدلوا على سبق المادة وقدمها بقولهم : الحادث قبل وجوده ممكن ، وكل ممكن فله إمكان ، النتيجة الحادث قبل وجوده له إمكان .

ودليل الصغرى أنه لو لم يكن الحادث ممكناً قبل وجوده لكان واجباً أو مستحيلاً ، وكونه واجباً أو مستحيلاً قبل وجوده باطل ، لأنه يؤدى إلى قلب الحقائق ، فإن الواجب وجوده مستمر لازم ، والمستحيل عدمه لازم لا ينفك عنه ، والمفروض معنا في المدعى شيء وجد بعد أن كان معدوماً . أما الكبرى فضرورية ، وإذا ثبت أن للممكن إمكاناً فنقول : قد سبق إقامة الأدلة على كون الإمكان وجودياً ، وإذا كان وجودياً فلا يخلو حاله ، إما أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، وإما أن يكون عرضاً .

لا جائز أن يكون جوهراً ، لأنه[١] سلب الضرورة عن الوجود والعدم ، فهو كيفية نسبية ، فهو قائم بغيره ، فتعين أن يكون عرضاً قائماً بغيره ، فيحتاج إلى محل يقوم به ، ويكون ذلك المحل موجوداً ، حيث إن الإمكان وجودى ، ولا جائز أن يكون ذلك المحل هو نفس الحادث ، لأنه لو كان قائماً به لوجب أن يكون موجوداً ، والفرض أنه لم يوجد ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو ممنوع ، ولا جائز أن يكون منفصلاً عن الحادث ومغايراً له من كل الوجوه ، بحيث لم يكن جزءاً له ، ولا عينه ، لأن العقل لا يسلم قيام إمكان الشيء بأمر منفصل عنه ، فتعين أن يكون بأمر متعلق بالحادث ، وذلك الأمر هو المادة .

وبالجملة فسبق الإمكان وهو وجودى ، على الحدوث يستدعى أمراً موجوداً ، يقوم به الإمكان ، وهو المادة . ويجب أن تكون قديمة لأنها لو لم تكن قديمة ، بل كانت حادثة لكان لها مادة أخرى ، ولهذه المادة مادة أخرى وهكذا ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو حدوث المادة محال فوجب أن تكون قديمة[٢] .

---

(١) الضمير راجع إلى الإمكان ، ومعناه أن الإمكان هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم . وهو المعروف بالإمكان الخاص ، راجع شرح القطب على الشمسية ص ١٠٩ طبع الحلبى .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٤ ص ٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٩ .

ويجاب عن ذلك بأن الإمكان يتنوع إلى نوعين :

إمكان ذاتى وإمكان استعدادى ، والإمكان الذاتى : هو كون الحقيقة لا تقتضى خصوص الوجود والعدم ، بل تصلح لكل منهما على السواء ، والإمكان الاستعدادى هو كيفية حاصلة للشىء تهيئه لإفاضة صورة عليه ، تختلف تلك الكيفية بالقرب والبعد ، والشدة والضعف ، بحسب تحقق أكثر شروط الحدوث أو أقلها ، أو انتفاء أكثر موانع الحدوث أو أقلها .

وحينئذ يقال لهم : إن أردتم بالإمكان الحاصل قبل تحقق الحادث الإمكان الذاتى نمنع قولكم : إنه وجودى يحتاج إلى موجود يقوم به ، لأن الدليل الصحيح قضى بأن الإمكان الذاتى ليس من الأمور الموجودة ، وإنما هو أمر اعتبارى ، وإن أردتم الإمكان الاستعدادى ، نسلم لكم قولكم إن الإمكان وجودى ، لأنه كيفية متحققة فى الخارج ، ولكننا نمنع أن كل حادث ممكن بالإمكان الاستعدادى ، لأن هذا يستلزم أن الحدوث لا يطرأ إلا بعد أن ينتقل ذلك الممكن عدة انتقالات ، ويلبس عدة صور ، كما فى انتقال النطفة إلى العلقة ، ثم إلى المضغة ، ثم إلى الإنسانية ، وحصول تلك الاستعدادات قبل الحدوث غير لازم ، بل يجوز أن يتحقق ذلك الحادث بلا مدة ، مهيأة لحصول الحدوث ، لأن هذا الإمكان طارىء لا ذاتى ، فلا مانع من أن يتحقق الحدوث بدونه . **وأيضاً فالحكماء** بنوا قولهم هذا على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وسيأتى إن شاء الله تعالى رده وإثبات أنه فاعل بالاختيار .

واستدلوا على سبق الزمان وقدمه بأمرين :

الأول أنه لا يتحقق ذلك الحادث فى الخارج إلا بعد أن يسبقه حدوث أمور ، متعددة متعاقبة[1] ، بمعنى أن حصول الحادث الأخير يكون بعد حادث

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣ .

قبله ، وهذا الحادث المتقدم بعد حادث قبله ، وهكذا ، ومثاله : تحقق الإنسان ، فإنه بعد كونه مضغة ، وكونه مضغة بعد كونه علقة ، وكونه علقة بعد كونه نطفة ، وهذه الحوادث لا تجتمع فى الوجود ، فلابد من سبق بعضها على البعض الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، وذلك التقدم والتأخر لا يكون إلا بالزمان ، وحينئذ يكون المتقدم فى زمان سابق[١] على وجود الحادث بعده فيكون وجود الحادث مسبوقا بزمان .

ويجاب عن ذلك بأن مبنى هذا الدليل على أن تحقق الحادث الأخير مسبوق بحوادث متعاقبة فى الوجود ، وقد تقدم أن هذا ليس بلازم ، بل[٢] الفاعل المختار له أن يوجده دفعة واحدة بدون ذلك الترتيب ، وله أن يوجده متنقلاً فى تلك الأطوار .

الدليل الثانى : أن الكلام مفروض فى الحدوث الزمانى ، وهو كون وجود الشىء مسبوقاً بالعدم ، وظاهر أن سبق عدم الشىء على وجوده يكون بالزمان دون سواه ، وحينئذ يكون الزمان سابقاً على الحدوث .

وبيان ذلك أنهم قالوا : إن أقسام التقدم خمسة التقدم بالعلية[٣] وهو تقدم المؤثر على الأثر ، مثل حركة الإصبع مع حركة الخاتم ، والتقدم بالطبع وهو أن يكون المتقدم محتاجاً إليه المتأخر ، من غير تأثير فيه ، كتقدم الجزء على الكل ، والشرط على المشروط ، والتقدم بالشرف وهو أن يكون المتقدم أولى من المتأخر فى أمور خارجية ، تقتضى تقدمه مثل تقدم المعلم على المتعلم .

والتقدم بالزمان وهو أن يكون زمن وجود المتقدم قبل زمن وجود المتأخر ، كتقدم الأب على الإبن ، والتقدم بالرتبة وهو أن يكون مكان المتقدم قبل مكان المتأخر .

---

(١) هكذا بالأصل و المطبوعتين والصواب سابقاً
(٢) فى الأصل (الفاعل المختار) بدون كلمة (بل) والصواب وضعها .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣

وهذا التقدم الرتبي يتنوع إلى حسي وعقلي ، وكل منهما إلى وضعي وطبيعي ، مثال الحسي الوضعي ، تقدم الإمام في الصلاة على المأموم ، فإنه بوضع الشارع ، ومثال الحسي الطبيعي تقدم رأس الإنسان على رقبته من الجهة العليا ، فإن هذا التقدم اقتضته طبيعة الإنسان وخلقته الصورية ، وكل منهما حسي ، لأن إدراكهما ناشيء عن الحس .

ومثال العقلي الوضعي[1] تقدم بعض مسائل العلوم على بعض ، فإنه بمقتضى اصطلاح القوم على تقديم بعض المسائل على البعض الآخر لمزية .

ومثال العقلي الطبيعي تقدم الجنس على النوع ، فإن العقل عند إدراكه للجنس والنوع ، يدرك الجنس أوّلا ، لأنه جزء النوع ، ومن طبع الجزء أن يدرك قبل الكل .

وهذان النوعان عقليان لأن إدراكهما بالعقل بلا واسطة حس .

هذه هي أقسام التقدم عند الحكماء ، ولما نظروا في سبق عدم الحادث على وجوده رأوا أنه لا يصدق عليه إلا التقدم بالزمان ، فحينئذ كان الحدوث بمعنى سبق وجود الشيء بالعدم مستلزماً تقدم مدة وهي الزمان .

ويجاب عن ذلك بتسليم حصر[2] أنواع التقدم في تلك الأمور الخمسة المذكورة وتسليم أن الحدوث بالمعنى المذكور مستلزم تقدم مدة وهي الزمان ، ثم نقول لهم : إن أردتم بكون عدم الحادث سابقاً على وجوده بالزمان ، كون العدم قبل الوجود بزمان موهوم مفروض فمسلم ، ولا يستلزم قدم الزمن ، لأن القدم إنما يكون وصفا للموجود ، وإن أردتم[3] به كونه قبله بزمان محقق موجود فلا نسلم ، والدليل لا يفيد السبق بزمان وجودى .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص١٦ .

(٢) في شرح المقاصد منع حصر التقدمات في خمسة ، ومثل لذلك بتقدم الأمس على اليوم .

(٣) في المطبوعتين (إن أردتم) بدون الواو ، والصواب ما كتباه .

مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح

الكلام على هذا الموضوع ينحصر المقصود منه فى هذه الخلاصة فى مطالب خمسة :

الأول فى تفسير العلة وأقسامها .

الثانى فى تعدد العلل والمعلولات .

الثالث فى أن الشىء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معاً ؟

الرابع فى الفرق بين جزء العلة وشرطها .

الخامس فى امتناع ترجح أحد الطرفين بلا مرجح[١] .

تفسير العلة وأقسامها

قال جمهور علماء الكلام : الموجد بالاختيار لجميع الأشياء ، كبيرها وصغيرها ، وعظيمها وحقيرها ، هو الله تعالى ، ولا تأثير لغيره فى الإيجاد والإبداع لا بالاختيار ، ولا بالتعليل ، ولا بالطبع ، وقالوا أيضا إن الله سبحانه وتعالى لا يقال له علة ،[٢] بل فاعل بالاختيار ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وكذلك صفاته لا يقال لها علة ، ولم ينكروا أن بعض الممكنات ، يقال له علة ، وبعضها يقال له معلول .

---

(١) فى الأصل امتناع ترجيح أحد الطرف بلا مرجح ، والصواب ما كتبناه .

(٢) لأن معنى العلة فى الظاهر تنفى الاختيار ، مثل كون النار علة الاحتراق ، فالنار لا اختيار لها فى التأثير بالاحتراق ، فهما يحرق ، ومع ذلك تسمى علة فى احتراق الشىء ، والله عز وجل موجد وخالق للأشياء بالاختيار ، فلا يصح أن يطلق عليه لفظ علة .

وعرفوا العلة بأنها الأمر الذى جرت عادة الله تعالى بخلق الشىء عقب[١] تحققه ، وعرفوا المعلول بأنه ما وجد عقب تحقق العلة ، كالأكل يترتب عليه الشبع ، والشرب يترتب عليه الرىّ ، وحركة الإصبع يترتب عليها حركة الخاتم ، فيقال أكل فشبع ، وشرب فروى ، وتحرك[٢] فتحرك الخاتم .

وهذا لا يفيد سوى ترتب الشبع على الأكل ، والرىّ على الشرب ، وحركة الخاتم على حركة الأصبع ، بدون تأثير للمتقدم فى المتأخر ، ويقال لكل من الأكل والشرب ، وحركة الأصبع علة[٣] ، ولكل من الشبع والرى ، وحركة الخاتم معلول ، بمعنى ترتبه على ما قبله .

أما مثبتوا الأحوال[٤] من غير الأشاعرة فالمشهور عندهم فى تعريف العلة وهو الذى ارتضاه القاضى الباقلانى : أنها صفة توجب لموصوفها حكماً (أى أثراً) يترتب على قيامها به ، وذلك بأن يتصف المحل بهذا الأثر .

ولبيان ذلك التعريف وشرحه نقول : لفظ (صفة) يخرج عنه الجواهر والذوات ، فإنها لا تكون عللا ، ويتناول الصفة[٥] القديمة ، والحادثة ، كعلم الله تعالى وقدرته ، وعلم الواحد منا وقدرته ، فإنها علل للعالمية والقادرية التى هى أحوال .[٦]

---

(١) ومع أن علماء الكلام جعلوا الأكل علة فى الشبع ، والشرب علة فى الرى ، فإنهم أرجعوا ذلك كله إلى الله تعالى ، فالله عز وجل هو المؤثر الحقيقى فى الأشياء ، وهذه الأمور كلها علل عادية ، فالتأثير فى الظاهر لها ، أما فى الواقع فالله عز وجل هو المؤثر والخالق .

(٢) فى الأصل : وترك الإصبع ، وهو خطأ مطبعى . والصواب وتحرك الإصبع فتحرك الخاتم .

(٣) أى اصطلاحاً فقط لا حقيقة ، فإن المؤثر فى كل شىء هو الله تعالى عند المتكلمين .

(٤) الأحوال جمع (حال) ، والحال عند المثبتين لها ، صفة قائمة بموجود ، غير موجودة ولا معدومة ، كالعالمية مثلا فهى معللة بالعلم ، ومع ذلك فهى غير موجود بل هى أمر اعتبارى . (راجع مباحث الحال فيما تقدم) .

(٥) ويتناول لفظ (صفة) فى التعريف المذكور ، فالضمير المستتر فى كلمة (يتناول) راجع إلى لفظ (صفة) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٩ .

(٦) أى عند المثبتين للحال ، أما غيرهم فلا .

وتلك الأحوال معلولات ، ومعنى إيجابها لموصوفها حكما ، أن بين العلة التى هى العلم مثلا ، والمعلول الذى هو العالمية تلازماً عقلياً ، فمتى تحققت العلة التى هى العلم تحقق المعلول ، الذى هو العالمية ولا يتخلف .

وهذا الفريق عرف المعلول : بأنه ما تحقق عقب العلة ، لزوماً ، مثل العالمية عقب العلم .

وأما الحكماء فلهم فى العلة والمعلول اصطلاح مغاير لهذا تقسيم[١] العلة إلى عدة أقسام ، وإليك بيان طريقتهم على التفصيل :

العلة هى التى ما يحتاج إليه[٢] الشىء ، **والمعلول** هو المحتاج إلى شىء آخر ، هذا الشىء الآخر يسمى علة .

وتنقسم العلة إلى قسمين : تامة وناقصة ، والتامة هى جميع ما يحتاج إليه الشىء ، فإذا كان تحقق الشىء ووجوده فى الخارج محتاجاً إلى فاعل ووجود شروط؛ وزوال ، موانع كان الجميع علة تامة[٣] .

مثلا إذا فرضنا أن ظهور النبات من الأرض معلول ، فعلته التامة جميع ما يحتاج إليه ، من بذر وحرث ، ورى ، وأرض خصبة ، وصلاحية الجو ، والوقت ، ووضع البذر فى الأرض بالطريقة الخاصة بذلك البذر والفاعل .

بمعنى أن المركب العقلى من هذه الأشياء هو العلة التامة .

---

(١) هكذا فى الأصل ، والكلام غير مستقيم ، والأولى أن يقال : إن لهم تعريفا خاصا للعلة ، وأنها تنقسم الى عدة أقسام ... الخ .

(٢) هكذا فى الأصل ، والصواب حذف كلمة (التى) من التعريف ، راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٢٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ٤ ص ١٠٠ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٥٠ .

(٢) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٢٦ وشرح المواقف جـ ٤ ص ١٠٢

والعلة الناقصة هى بعض ما يحتاج إليه الشىء ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : مادية وصورية ، وفاعلية وغائية ، وإنما انحصرت فى هذه الأربعة ، لأنها إما أن تكون جزءاً من المعلول ، أو خارجة عنه ؛ فإن كانت جزءاً من المعلول[1] فهى المادية والصورية ، وإن كانت خارجة عنه فهى الفاعلية والغائية ، ومن تعريف كل واحدة يتضح لك المعنى .

العلة المادية : هى ما كان وجود المعلول معها بالقوة لا بالفعل ، مثل الخشب والمسامير للباب قبل التئامها بعضها وتكوّن باب منها .

فإن وجود المعلول وهو الباب معها بالقوة ، لأنها مادته ، التى يتكون منها ، وهى داخلة فى المعلول ، الذى هو الباب ، لأنه مكون من جزأين ماديين : هما الخشب والمسمار .

والعلة الصورية هى جزء يصير الكل به متحققاً بالفعل ، كالصورة للباب ، التى تتكون من التئام الخشب مع المسمار ، وهى جزء عند الحكماء .

والعلة الفاعلية هى التى تؤثر فى المعلول ، كالنجار بالنسبة للباب .

وهذه العلة قد يكون تأثيرها فى إيجاد المعلول وبقائه ، كمماسة النار للجسم فإنها علة فى وجود الإحراق وبقائه[2] واستمراره ، وقد يكون تأثيرها فى وجوده فقط ، كالبَنّاء فإنه مع أفعاله المخصوصة علة فى وجود البناء دون بقائه ، أما البقاء فعلته شدة التئام الأجزاء ، أو إحكام البناء ، وقد يكون تأثيرها فى بقائه فقط ، كاستمرار اشتعال الفتيلة ، فإن علته إمدادها بالزيت ، أو الغاز ، أو أى مادة توجب استمرار الاشتعال ، أما وجود الاشتعال أولا فعلته مماسة النار .

---

(١) فى المطبوعة فإن كانت جزءاً فهى المادة ، والصواب ما كتبناه ، ليستقيم الكلام . فالتقسيم يقول : علة مادية وصورية ، ولم يقل علة مادة وصورة لذا وجب التصويب ، وبدليل المعطوف وهو كلمة (والصورية) .

(٢) فى المطبوعة (وبنائه) والصواب ، ما كتبناه ، لأن المعنى ، وبقاء الإحراق ما دامت النار مماسة للجسم ، فالكلام فى البقاء ، وليس فى البناء ، فهو خطأ مطبعى .

العلة الغائية : هي ما لأجله الإيجاد وهي مقدمة على المعلول تعقلا ، لا وجوداً[١] ، وتنقسم الغاية إلى قسمين : **غاية ذاتية وغاية اتفاقية** : أما الذاتية فهي ما تترتب على السبب دائماً أو غالباً ، كالموت على الذبح ، والإسهال على شرب المسهل ، وأما الاتفاقية فهي ما ترتبت على السبب نادراً كوجدان كنز المترتب على حفر موضع .

تعدد العلل والمعلولات

الكلام على هذا المطلب ينحصر في موضعين :

الأول : تعدد العلل مع وحدة المعلول .

الثاني : وحدة العلة مع تعدد المعلول .

تعدد العلل مع وحدة المعلول

المعلول إما أن يكون واحداً بالنوع ، وإما أن يكون واحداً بالشخص . فإن كان واحداً بالنوع فقد أجمعوا على صحة تعدد علله ، على معنى أن لكل فرد من أفراده علة من تلك العلل المتعددة ، لأن المحتاج إلى إحدى العلتين المستقلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى ، فلا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد ، (وهو المانع من تعدد العلل) .

مثال ذلك : نوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالشمس ، فإنه لا مانع ، من تعليل الحرارة ، بالنار وبالشمس .

---

(١) ذلك أن الغاية من صنع السرير هو النوم عليه . والنوم غاية ، ومع ذلك فهو يتعقل ويدرك قبل وجود السرير ، أما النوم بالفعل فيكون بعد وجود السرير ، وكذلك حفر بئر في الصحراء للسقاء وشربه ، فالماء والشرب يتعقل أولا قبل الحفر أما وجود الماء بالفعل فيكون بعد الحفر .

وأما الواحد بالشخص فقد قال جمهور علماء الكلام : إن المعلول إذا كان واحداً بالشخص وجب أن تكون علته واحدة[١] ، ولا يصح أن يكون له علتان مستقلتان ، بحيث يوجد بكل منهما على الاستقلال ، وقال بعض المعتزلة كون المعلول واحداً بالشخص لا يمنع من أن يكون أثراً لعلتين مستقلتين . واستدل ذلك البعض بأن حركة الجوهر الفرد يجوز أن تصدر من علتين مستقلتين كما إذا التصق الجوهر الفرد بيد زيد ويد بكر ، وكان من زيد الجذب[٢] إليه ، ومن بكر الدفع إلى زيد . وقد فرض تساوى زيد وبكر فى القوة ، وتساوى الجذبَ والدفع . فإن حركة الجوهر الفرد فى تلك الحالة واحدة معلولة ، ومُستندة لكل من جذب زيد ودفع بكر ، اللذين هما علتان مستقلتان لصحة وقوع تلك الحركة بكل منهما على حدة ، وكانت تلك الحركة بهما ، لا بأحدهما ، لعدم رجحان إحداهما على الأخرى فى التأثير .

ويجاب عن ذلك بأنا لا نسلم أن تلك الحركة معلولة بكل من الجذب والدفع على الاستقلال ، بل كل منهما جزء علة ، فتكون الحركة مستندة إلى علة واحدة مركبة من جزأين ، هما الجذب والدفع ، وهذا لا يمنع من أن الجذب على حدته ، وكذلك الدفع على حدته ، يكون علة لحركة أضعف من الحركة التى كانت علتها الجذب والدفع معاً .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على أن الواحد الشخصى لا يعلل بعلتين مستقلتين بدليلين :

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٢ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٦ طبعة عمر الخشاب وراجع ص ٩٤ جـ ٢ من المقاصد طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

الأول : لو اجتمع على الواحد بالشخص[١] علتان مستقلتان لحصل الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال بالضرورة ، فما أدى إليه وهو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص محال .

فثبت نقيضه وهو امتناع اجتماع علتين على معلول واحد ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أنه عند اجتماع علتين مستقلتين على ذلك المعلول الشخصي يوجد فى المعلول أمران متناقضان : الاحتياج والاستغناء ، أما الاحتياج فلأنه حيث كان معلولا فهو محتاج إلى علته قطعاً ، وأما الاستغناء الذى هو عدم الاحتياج ، فلأنه حيث كان كل من العلتين مستقلا بالتأثير ، فوجود المعلول بإحداهما متحقق . ولم توجد العلة الأخرى ، فيكون مستغنياً عن الأخرى ، وكذلك يقال فى العلة الأخرى فيكون مستغنياً عنهما ، فيجتمع الاحتياج والاستغناء الذى هو عدم الاحتياج فى معلول واحد ، فى زمن واحد ، وهو محال ضرورة .

الدليل الثانى

لو تواردت علتان على معلول واحد بالشخص ، فإما أن يكون التأثير[٢] بهما مضمومتين إلى بعضهما ، أو بإحداهما فقط ، أو لا تأثير لواحدة منهما ، أو بهما على الاستقلال ، أما الأخير فقد تم فى الدليل السابق أنه مستحيل ، لأنه يؤدى إلى اجتماع النقيضين المحال ، ضرورة ، وأما الأول فهو باطل ، لأنه يقضى بأن كلا منهما جزء[٣] علة لا علة ، وهو خلاف المفروض[٤] ، وأما الثانى فهو باطل

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٦ وشرح المقاصد للسيد الشريف جـ ١ ص ٣٤٥ .

(٣) كلمة (منهما) ليست فى الأصل ، زدناها ليستقيم الكلام .

(٤) ذلك لأن المفروض أنه علة تامة وليس جزء علة .

أيضاً لأنه يؤدى إلى أن التى أثرت هى العلة ، والتى لم تؤثر ليست علة ، والمفروض أنهما علتان . وأما الثالث فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدى إلى أن كلا منهما ليس علة ، وهو خلاف المفروض ، والذى أدى إلى هذه المحذورات كلها ، هو تجويز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ، فيكون باطلا ، فيثبت نقيضه ، وهو أن الواحد بالشخص لا يتوارد عليه علتان مستقلتان وهو المطلوب .

وحدة العلة مع تعدد المعلول

قال جمهور علماء الكلام يجوز استناد آثار متعددة إلى مؤثر[١] واحد بسيط لا تركيب فيه ، سواء تعددت جهاته ، أو لا .

وقال الحكماء لا يجوز استناد الآثار المتعددة إلى الواحد البسيط ، إلا إذا تعددت جهاته ، وبنوا على ذلك أنه لا يصدر عن البارى سبحانه وتعالى ابتداء ، إلا واحد هو المسمى بالعقل الأول ، لأن الله تعالى واحد حقيقى ، لا تكثر فيه بأى وجه من الوجوه ، وقالوا إن العقل الأول الذى صدر عن البارى له ثلاثة اعتبارات : وجوده من المبدأ الأول ، ووجوبه بالنظر إليه ، وإمكانه فى ذاته ، فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان ، وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس المجردة للفلك الأول ، وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الأول ، ويصدر عن العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث ، وفلك ثان ، ونفس مجردة للفلك الثانى ، وهكذا إلى فلك القمر ، فتكون العقول عشرة والأفلاك تسعة ، لأن العقل الأول ليس معه فلك ، والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يسمى بالعقل الفعال ، لكثرة فعله وتأثيره فى عالم العناصر ، فهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وهذا الذى نسب للحكماء هو ما اشتهر نقله عن طائفة من متقدميهم ، وذكروا له الأدلة الآتية ، ولكن بعض الكاتبين فى هذا المقام ذكر أن هذا ليس مذهباً لهم ، وإنما أخذ من ظاهر عباراتهم . **أما مذهبهم الحق كما ذكره الطوسى** ، والإمام الرازى ، والجلال الدوانى ، فهو أن الواجب[1] لله تعالى فياض دائماً لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوباً عليه ، بل تفضلاً منه وإحساناً بمحض الجود والكرم ، وفاعل لكل شىء لا يشاركه غيره فى إيجاد شىء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره ، وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر ، لأنه من متممات وجوده ، فتوقفه عليه لاحتياجه فى حدوثه إليه ، لا لاعتياد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن ، ومع هذا فسنذكر بعض أدلة الحكماء على مدعاهم الذى اشتهر نقله عنهم اتباعاً لما سلكه القوم فى هذا المبحث .

أدلة الجمهور

استدل جمهور علماء الكلام على قولهم : إن الواحد الحقيقى تصدر عنه آثار كثيرة بدليلين :

الأول اقناعى : وحاصله أن العقل[2] إذا لاحظ استناد الأمور الكثيرة إلى الله تعالى لم يجد فيه امتناعاً ، لا لذاته ، ولا لغيره ، ومن ادعى الامتناع فعليه أن يقيم

---

(١) الكلام غير مستقيم ويحتاج إلى توضيح العبارة ، والأولى أن يقول فهو أن الواجب ، وهو الله تعالى ، فياض دائماً .. الخ .

ولكننى بعد البحث الكثير لم أصل إلى ماذكره الشيخ هنا عن الطوسى وإنما الذى اشتهر عن فلاسفة الإسلام ، وذكرته مؤلفاتهم هو الرأى الأول ، وهو أن الله تعالى واحد بسيط والواحد لا يصدر عنه إلا واحد والذى صدر عنه هو العقل ، وهذا العقل الأول نشأ عنه ثلاثة أشياء عقل ثان، وجسم الفلك ونفسه، وهكذا حتى العقل العاشر والفلك التاسع، وهو المعروف فى الفلسفة بنظرية العقول العشرة (راجع النجاة والإشارات لابن سينا ، وآراء أهل المدينة للفارابى) وغيرها .

(٢) راجع المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٢٢ .

الدليل ، والأدلة التي استند الحكماء إليها لم نسلم كما سيظهر لك .

الدليل الثاني تحقيقي : وهو البرهان القائم على صدور جميع الممكنات من الله تعالى كما سيأتي في مبحث الصفات .

أدلة الحكماء

ذكر الكاتبون في هذا المبحث عدة أدلة للحكماء نقتصر على اثنين منها ، وكان اللائق أن لا يذكر دليل من تلك الأدلة ، حيث علم لنا واتضح تمام الوضوح بالاطلاع على تلك الأدلة ومعرفة ضعفها أن مثل ذلك القول المشهور بعيد عن مثل هؤلاء المحققين .

الدليل الأول : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع النقيضان ، لكن اجتماع[1] النقيضين محال ، فما أدى إليه وهو صدور المتعدد عن الواحد محال ، وإذا استحال هذا ثبت نقيضه ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه المتعدد . وبطلان الثاني[2] ضروري لا يحتاج إلى إثبات ، إنما المحتاج للإثبات هو الملازمة[3] ، ودليلها أنه إذا صدر عنه زيد مثلاً ، ثم صدر عنه بكر ، ومعلوم أن بكراً ليس زيداً ، وأن زيداً ليس بكراً لصدق عليه أنه مصدر لزيد ، ولما ليس زيداً ، ومصدر لبكر ولما ليس بكراً ، وصدور زيد وما ليس زيداً نقيضان ، فإذا وقع الصدوران عن الواحد الحقيقي اتصف بكونه صدر عنه زيد وما ليس زيداً ، واتصافه بهذين الصدورين اتصاف بالنقيضين معا ، من جهة واحدة ، لأن الفرض أن الموصوف بهما واحد من كل وجه ، وذلك محال .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٥١ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٢٢ وما بعدها .

(٢) هكذا في الأصل والصواب وبطلان التالي .

(٣) وهي قولهم : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع النقيضان ، وسميت ملازمة لأن فيها تلازما وارتباطاً بين جزءيها ، وهما المقدم والتالي ، أو الشرط والجواب . راجع شرح القطب على الشمسية ص ١١٠ طبعة الحلبي .

ويجاب عن ذلك بأن صدور زيد نقيضه عدم[1] صدور زيد لا صدور ما ليس بزيد ، فالمتصف بصدور زيد ، وصدور ما ليس زيداً ، ليس متصفاً بالنقيضين ، والاتصاف بهما إنما يكون فى حالة ما إذا حملا عليه حمل مواطأة بأن يقال : الواحد يصدر عنه زيد ، الواحد لا يصدر عنه زيد .

الدليل الثانى الاستدلال بتسخين النار للمجاور لها ، وتبريد الماء للمجاور[2] له ، على اختلاف طبيعتهما . فقد جعلوا تغاير الآثار دليلاً على تغاير المؤثرات ، فمتى لم يكن المؤثر متعدداً لم يكن الأثر أيضاً متعدداً .

ويجاب عن ذلك بأن مذهب الحكماء أن طبيعة النار تقتضى الحرارة وتستلزمها ، وطبيعة الماء تقتضى البرودة وتستلزمها ، فحيث انتفى أثر النار الذى هو الحرارة عن طبيعة الماء وانتفى أثر الماء الذى هو البرودة عن طبيعة النار ، كان ذلك دليلا على تخلف طبيعة كل منهما عن الآخر ، فلزم أن طبيعة أحدهما مخالفة لطبيعة الآخر ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف أثر النار عن الماء على تخلف طبيعتها عنه ، إذ لو كانت طبيعتها موجودة فى الماء للزم وجود أثرها فيه .

وبالجملة فمسألة النار والماء وأثر كل منهما ليس مما نحن فيه ، وإنما هو من باب استلزام وجود الملزوم ، وهو الماء مثلا ، وجود لازمه وهو[3] البرودة ، فلما لم يجدوا من الماء مثلا أثر طبيعة النار ولازمها وهو سخونة المجاور لما حكموا بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف الأثر على تخلف الطبيعة .

الشىء الواحد هل يكون قابلا وفاعلاً معاً ؟

قالت الحكماء إن الواحد الحقيقى من كل الوجوه لا يصح أن يكون قابلاً للاتصاف بشىء وفاعلاً له ، وقالوا أيضا إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها

---

(١) لأن التناقض يكون بين قضيتين اتحدتا فى الموضوع والمحمول ، واختلفتا فى الكم والكيف ، وصدور زيد ، وما ليس زيداً لم يتفق فيهما المحمول ، فليس من باب التناقض .

(٢) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ٣٥٤ ، وشرح المواقف جـ ٤ ص ١٢٨ .

(٣) ذلك أن الماء يستلزم البرودة ، ولا يستلزم السخونة ، فإنها لازمة للنار لا للماء .

لا وجود لها فى الخارج بدونه ، والمحتاج إليه مؤثر فى المحتاج ، ورتبوا على ذلك أن الواجب وهو الله تعالى حيث كان واحداً من كل وجه ، فلا يتصف بأوصاف وجودية ، فإنه فاعل[1] لها لحاجتها إليه ، وقابل لها لاتصافه بها .

واستدلوا على مدعاهم بدليلين :

الأول أن قبول الشيء وفعله أثران[1] مختلفان لأن فعل الشيء وإبرازه فى الخارج يترتب على قبول الفاعل لذلك الشيء ، والشيء لا يترتب على نفسه ، فثبت أن القبول والفعل أثران مختلفان ، وإذا كانا أثرين مختلفين لمؤثر واحد ، والأدلة التى أقيمت فى البحث السابق تثبت أن الواحد من كل وجه لا يكون مصدراً لأثرين ، فلا يكون الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

ويدفع هذا الدليل بأنه حيث كانت الأدلة السابقة هى المستند ، فقد تبين لك أنها غير صحيحة وغير منتجة للمطلوب .

وأيضاً نقول للحكيم إنك ذكرت فى صدر هذا الدليل أن كلا من القبول والفعل أثر وجودى[2] ، ونحن نمنع ذلك ، ونقول إنهما من الأمور الاعتبارية التى ينتزعها العقل من الواحد الحقيقى بالنظر إلى استقلاله بالاتصاف بشيء ، وحينئذ يكون فساد الدليل واضحاً ، لأنه مبنى على أن كلا من القبول والفعل أثر وجودى ، وإذا بطل المبنى عليه بطل المبنى .

---

(١) مذهب الحكماء أن الله تعالى ليس فاعلاً لكل شيء ، وإنما هو علة فقط للمعلول الأول وهو العقل ، أما المؤثر فى الموجودات فهو العقل الفعال (العقل العاشر) . راجع كتاب النجاة لابن سينا وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى) .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٣٤ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٥٩ الطبعة السابقة .

(٣) لأنه وصف الفعل بإبرازه فى الخارج ، والإبراز فى الخارج إظهار لأمر وجودى ، لكن الواقع أن القبول والفعل من الأمور الاعتبارية التى ينتزعها العقل من الواحد الحقيقى . حيث أن القبول معناه أنه يصح أن يتصف بالشيء ، والفعل معناه أنه يصح أن يؤثر ويفعل ، وصحة الفعل والقبول أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

وإذا ثبت أن القبول والفعل بالنسبة الواجب تعالى أمور اعتبارية بطل الدليل . وهو المطلوب .

الدليل الثانى للحكماء قولهم : القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبتهما[١] ، وكل ما كان كذلك لا يكون مصدره واحداً ، النتيجة القبول والفعل المتحدة نسبتهما لا يكون مصدرهما واحداً . ويلزم من هذا أن الشىء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ولإثبات الصغرى وتوضيحها نقول الاتحاد يتحقق بكون نسبة القبول واقعة بين المتسبين اللذين وقعت نسبة الفعل بينهما ، أى أن الذات الذى عرض له القابلية بعينه هو الذى عرض له الفاعلية ، والشىء الذى عرض له المفعولية بعينه هو الذى عرض له المقبولية . أما الدليل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة فهو التنافى بين لازميهما[٢] وهو استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول ، فإن الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول ، والقابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول ، فإن الفاعل يجب عنه المفعول ، والقابل يمكن له القبول بالإمكان الخاص ، الذى هو سلب الضرورة عن الطرفين ، والاستلزام وعدم الاستلزام إذا اعتبرا بالنسبة إلى شىء واحد تتحقق المنافاة بينهما ، وتنافى اللازمين يستلزم تنافى الملزومين .

أما الكبرى فدليلها أن الشىء الواحد إذا كان مصدراً لأمرين متنافيين يحصل الجمع بين متنافيين فى محل واحد من جهة واحدة وهو محال .

ويجاب عن ذلك بمنع التنافى لاختلاف الجهة ، فإن عدم استلزام الشىء لآخر باعتبار لا ينافى استلزامه له باعتبار آخر ، فإن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية ، فباعتبار الفاعلية يكون مستلزماً لذلك الشىء الذى هو المفعول ، وباعتبار القابلية لا يكون مستلزماً للمقبول ، والممتنع هو الاستلزام وعدمه باعتبار واحد ، وجهة واحدة .

---

(١) لأن معنى الفعل التأثير فى الغير ، ومعنى القبول أنه متأثر بغيره ، فيلزم أن يكون الواحد مؤثراً ومتأثراً فى وقت واحد ، وهو تناف باطل .
راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٦١ وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) فإن الفعل يلزمه وجود المفعول ، وأما القبول فلا يلزمه وجود المقبول ، ذلك أن الفاعل يجب عنه المفعول ، وأما القابل فلا يجب له المقبول .

يبقى قول الحكماء إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها لا وجود لها بدونه ، والمحتاج إليه مؤثر فى المحتاج ، وترتيبهم على ذلك أن الله تعالى لا يتصف بأوصاف وجودية ، هذه النقطة يكفينا فى ردها أن نقول لهم : إن الذى يقبل التأثير هو الذى لا يقبل القدم ، وهو الممكن . وأما القديم وإن كان ملازماً[1] للمحل وكان وصفا فلا تأثير فيه ، فلا يلزم من اتصاف البارى بصفات وجودية تأثيره فيها ، لأنها قديمة ، والاحتياج المقتضى للإمكان هو الاحتياج إلى أمر خارجى ، أما احتياج الموصوف لصفته ، والصفة لموصوفها فلا يقتضى الإمكان .

الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

لما كان كل من جزء العلة وشرطها يتوقف تأثير العلة على تحققه ، مع عدم تأثيرهما احتيج إلى التنبيه على الفرق بينهما وهو الآتى :

الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر الحقيقى (الذى هو نفس الفاعل كالنجار) مثل يبوسة الحطب ، فإنها شرط للإحراق ، إذ النار لا تؤثر فى الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً ، **والجزء** : ما يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر ، وهذا لا يمنع من أن تأثير العلة يكون موقوفاً أيضاً على الجزء ، لكن لا ابتداء ، بل بواسطة توقف الأثر على ذات العلة المتوقف على جزئه ، فيكون الفرق بينهما من حيث إن الشرط يتوقف عليه تأثير العلة لا تحققها ، والجزء يتوقف عليه التحقق والتأثر معاً .

---

(١) ذلك أن صفات الله تعالى الوجودية قديمة ، وملازمة لمحلها ، وهو الذات العلية فالصفات قائمة بالذات وملازمة لها ، فلا تأثير للذات فيها ، وإنما هى قائمة به جل شأنه ، فالصفات محتاجة للذات فى القيام بها ، ولا يلزم من ذلك تأثير الذات فيها ، لأنها قديمة ، وإنما المحتاج إلى التأثير هى الأمور الممكنة الحادثة .

امتناع ترجح أحد الطرفين[١] بلا مرجح

اتفق جميع علماء الكلام على امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلا مرجح إلا من شذ من الطبيعيين مثل : ديمقراطيس وأصحابه ، فإنهم زعموا أن وجود السموات اتفاق لا لمرجح ، ومع اتفاق علماء الكلام على الامتناع المذكور فقد ادعى بعضهم الضرورة ، واستغنى عن إقامة دليل ، وقال البعض الآخر إن امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلا مرجح نظرى وذكر له أدلة .

أما الفريق الأول[٢] فقال إن امتناع ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح أمر يجزم به من لا فكر عنده ، ولا نظر ، مثل الصبيان والمجانين ، وهذا علامة كونه لا يحتاج إلى نظر .

ونوقش بأنه لو كان ضرورياً لكان مماثلاً للقضايا الضرورية فى الظهور ، مثل قولك : الواحد نصف الإثنين ، لكنه ليس مماثلا لها بل بينهما تفاوت فى الظهور ، وهذا علامة كون الأخفى يتطرق إليه احتمال النقيض ، وهو ينافى الضرورة . وأجيب عن ذلك بأنه لا مانع من أن يكون بعض الأوليات أجلى من بعض ، بسبب خفاء فى تصور المحكوم عليه والمحكوم به ، أما الحكم فلا تفاوت فيه وهوموضع الضرورة .

وأما القائلون بأنه نظرى فقد استدلوا بأدلة : أحسنها وأقواها هذا الدليل الآتى :

لو وقع أحد طرفى الممكن مثل الوجود[٣] لا لمرجح ، فإما أن يترجح ذلك الطرف الذى وقع على الآخر أولا ، ولا سبيل إلى شىء منهما ، فيبطل ما أدى

---

(١) المقصود بالطرفين هنا : الأمرين الممكنين مثل : الوجود والعدم لزيد من الناس ، أو للمطر ، أو البياض والسواد لزيد من الناس فالوجود والعدم لزيد ممكن ، وسواد جسمه أو بياضه ممكن ، فلا يقع أحدهما فى الخارج بلا مرجح .

(٢) القائل بامتناع ترجح أحد الطرفين الممكنين بدون مرجح أمر ضرورى لا يحتاج إلى دليل

(٣) يقصد المؤلف رحمه الله أن وجود الممكن وقع بدلا من العدم ، لأن كلا من الوجود والعدم بالنسبة إليه سواء ، فوقوع الوجود لابد له من مرجح .

إليه ، وهو وقوع أحد الطرفين بدون مرجح ، فثبت نقيضه وهو أن أحد طرفي الممكن إذا وقع فلا يقع إلا لمرجح .

بيان عدم حصول كل من شقي التالي ، وهو أنه إذا لم يترجح لم يقع ، إذ الوقوع يوجب[1] الرجحان ، وإذا ترجح فإما أن يزيد على ذلك الطرف شيء ، أو لا يزيد ، فإن لم يزد لم يتحقق الرجحان لأنه زائد ، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزائد ، ويقال فيه : هل هو لمرجح أو لا ويتقل الكلام إليه كالسابق ، فيلزم التسلسل وهو باطل ، فما أدى إليه وهو وقوع أحد طرفي الممكن لا لمرجح باطل ، فثبت المطلوب .

الدور والتسلسل

الدور ينقسم إلى دور معي ودور سبقي ، مثال الأول توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة ، وبالعكس ، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أباً يستلزم تعقل ذات الإبن بوصف كونه ابناً ، وكذلك العكس . وهذا القسم ليس بمستحيل لأن الإضافات[2] أمور اعتبارية ، لا وجود لها إلا في الأذهان ، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقي . وقد عرفوه بأنه توقف وجود شيء على وجود شيء آخر قد توقف هذا الشيء الآخر عليه ، وينقسم إلى قسمين :

دور مصرح ودور مضمر ، والمصرح ما كان التوقف فيه بمرتبة (أي بواسطة واحدة) كما إذا فرضنا أن زيداً أوجد عمراً ، وعمراً أوجد زيداً ، فإن عمراً قد توسط بين زيد أولاً ، ونفسه ثانياً ، وسمي مصرحاً لظهور التوقف فيه بمجرد النظر . والمضمر ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر كتوقف وجود زيد على عمرو ، وعمرو على بكر ، وبكر على زيد ، وسمي مضمراً لخفائه بالنسبة للمصرح .

---

(١) لأنه اتصف بصفة الوجود دون العدم ، فلابد لذلك من مرجح يرجح الوجود على العدم .

(٢) الأمران الإضافيان هما اللذان لا يمكن أن يعقل أحدهما بدون الآخر مثل الأبوة والبنوة ، والقرب والبعد ، فإن معنى كونه أبا أن يكون له ابن ومعنى كونه إبنا أن يكون له أب ، وهذا الأمر الإضافي ظاهره ان فيه دوراً ، ولكنه ليس بمستحيل ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٥٤ .

هذا القسم الثاني بنوعيه مستحيل لوجوه :

منها لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم[١] الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال ، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال ، فبطل الدور .

وجه الملازمة أنه من المسلم به ضرورة أن المؤثر متقدم وسابق على الأثر ، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر ، فإذا قلت زيد أوجد بكراً ، وبكر أوجد زيداً ، فكان كل منهما متقدماً لا متقدماً[٢] ، متأخراً لا متأخراً ، مؤثراً لا مؤثراً ، أثراً لا أثرا موجوداً لا موجوداً ، وإنما لزم ذلك ، لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولاً ، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

ومنها لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه ، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه ، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما متفقراً إلى الآخر ، وهذا يؤدى إلى افتقار الشيء لنفسه ، لأن المفتقر إلى المفتقر لشئ مفتقر إلى ذلك الشيء ، فلو افتقر عمرو إلى زيد وقد فرض أن زيداً مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه ، وافتقار الشيء إلى نفسه محال ، لأن الافتقار نسبة بين شيئين : أحدهما يقال له منسوب ، والآخر منسوب إليه ، فيجب أن يكون بينهما تغاير ، ونظرا لوضوح استحالة الدور ، قال بعض الكاتبين إن استحالته بدهية ، وما يذكر لإثبات استحالته ليس دليلاً ، وإنما هو من باب التنبيه ، والضرورى لا مانع من التنبيه عليه .

---

(١) في المطبوعة للزوم الجمع بالواو والصواب ما كتبناه بحذفها .

(٢) فهو متقدم باعتباره مؤثراً ، وليس متقدماً باعتباره أثراً ، وصار متأخراً باعتباره أثراً ، وليس متأخراً باعتباره مؤثراً ... وهكذا .

التسلسل

هو أن يستند الممكن فى وجوده[1] إلى علة مؤثرة ، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

ذكر علماء الكلام[2] عدة أدلة على بطلان التسلسل ، بعضها لم يسلم من القدح ، وبعضها سلم من القدح المبطل ، وسنقتصر فى ذكر الأدلة على ذلك[3] الأخير .

(١) **برهان التطبيق** : وحاصله أن نفرض من المعلوم[4] ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ، ومما قبله بمتناه إلى غير متناه جملة ، فيحصل جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى ، بقدر متناه ، مثلا نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له فى الأزل (هذه تسمى الآنية) ، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى تبدأ من الطوفان إلى ما لا نهاية له فى الأزل (وهذه تسمى الطوفانية) ، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية . ونستمر فى تطبيق[5] باقى الأفراد هكذا إلى الأزل ، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين ، إما أن يتساويا ، وإما أن يتفاوتا ، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التسلسل محال ، وإن تفاوتا وانتهت الناقصة ، وكان التفاوت بينهما بمقدار متناه ، لأنه من الآن إلى الطوفان ، والتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى فلا تسلسل .

---

(١) فى المطبوعة أى إلى علة مؤثرة ، والصواب حذف كلمة (أى) كما كتبناه .

(٢) فى المطبوعة ذكر علماء الكلام فى عدة أدلة ، بزيادة كلمة (فى) والصواب حذفها كما كتبناه .

(٣) فى المطبوعة ونقتصر فى الأدلة على ذلك أنه الأخير ، والصواب حذف كلمة (أنه) ، يريد المؤلف أن يقول : إننى سأقتصر على ذكر الأدلة التى سلمت من القدح والإبطال .

(٤) فى المطبوعة (المعلوم ما بطريق التصاعد) ، والصواب فى نظرى ، وحاصله أن نفرض من معلول (ما) بطريق التصاعد ... الخ راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٦٧ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٦ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

(٥) زدنا كلمة (تطبيق) لتستقيم العبارة .

وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية ، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول الأخير إلى الطوفان ، وهو متناه ، فيلزم التناهى لا محالة ، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل .

وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى ، إن فرض التساوى كان محالا فما أدى إليه وهو التسلسل محال وإن فرض التفاوت فلا تسلسل أصلاً ، لأن كلا من السلسلتينْ قد انتهى ، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين(١) :

الأول على فرض المساواة ، **والثانى** على فرض التفاوت .

وحاصل الأول لا نسلم إمكان المساواة حتى تفرض ، لأن المتبادر من لفظ المساواة تماثل كل من السلسلتين فى الكم ، بمعنى أن عدد أفراد إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى ، وهذا لا يتأتى هنا ، لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية ، والحكم بالتماثل فى الكم فرع انحصار الأفراد ، فحينئذ لا يصح فرض التساوى . ويجاب عن ذلك بأن التساوى لا يتوقف على الانحصار ، لأن معناه كون كل من السلسلتين قد اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى ، وهذا المعنى يتحقق مع عدم التناهى .

وحاصل الثانى سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين ، لكن لا نسلم التناهى بدليل أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد(٢) إحداهما من الواحد إلى ما لا نهاية له والثانية من الثانى إلى ما لا نهاية له ، ثم طبقنا إحداهما على الأخرى ، فجعلنا الواحد من الأول بإزاء الواحد من الثانية وهكذا ، فإن إحداهما تكون أزيد من الأخرى ، ولا يلزم من ذلك التناهى ، لأن الأعداد لا تتناهى ، وكما يقال هذا فى الأعداد ، يقال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته ، فإن المعلومات أكثر عدداً من

---

(١) فى المطبوعة نقيضين والصواب نقضين بدون ياء أى أمرين باطلين .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٦٩ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٧٥ .

المقدورات ، لأن القدرة خاصة بالممكنات ، فالمقدور هو الممكن فقط ، والعلم يشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات ، فالمعلوم يشمل[1] : الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، ومع هذا التفاوت فلا تناهي لأن مقدورات الله تعالى ومعلوماته لا تتناهى .

ويجاب عن ذلك بأن النقض[2] بالأعداد لا يرد ، لأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة وهي المعلولات التي ضبطها وجود ، وأما الأعداد فهي من قبيل الأمور الوهمية المحضة ، التي لا وجود لها في نفس الأمر ، حتى يكون هناك جملتان تطبقان فلا يصح النقض بها .

وأما النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فلا يرد أيضاً لأن معنى عدم تناهي المقدورات عدم وقوفها عند حد ، فما من مقدور إلا ويتصور وراءه مقدور آخر ، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعاً ، وكذلك المعلومات الوجودية متناهية قطعاً لأنه ضبطها وجود وأما[3] العدمية فهي بمعزل عن الدليل .

(٢) **برهان التضايف حاصله** : لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو التسلسل باطل[4] .

ووجه لزوم التالي للمقدم أنا إذا فرضنا سلسلة من المعلول الأخير إلى غير

---

(١) زدنا كلمة (يشمل) ليستقيم الكلام .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٠ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٧٧ .

(٣) يقصد المؤلف بالأمور العدمية ، الأمور التي ليس لها تحقق في الخارج كمراتب الأعداد ، فإنها موهومة ، أي أن وجودها في العقل فقط ولا وجود لها في الخارج .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٠ من طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٦ .

النهاية لكانت جميع الأفراد قد تحققت فيها العلية[1] والمعلولية إلا المعلول الأخير فإنه يكون معلولا ولا يكون علة ، وبذلك يزيد عدد المعلولات عن عدد العلل ، وهذا نشأ من التسلسل ، ولو كانت العلل متناهية لا يلزم ذلك ، لأن كل فرد ما عدا الأخير والأول يكون علة ومعلولا ، فيتحقق التساوى بين العلل والمعلولات بالنسبة إلى ما انحصر بين الأول والأخير ، وكذلك بالنسبة إلى الأخير والأول ، لأن الأخير معلول لا غير ، والأول علة لا غير ، فيكون ذلك المعلول فى مقابلة العلة ، وأما وجه بطلان التالى فهو أن العلية والمعلولية أمران متضايفان تضايفا حقيقيا ، ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود ، بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً ، فلابد أن يوجد بأزاء كل واحد منهما واحد من الآخر ، فيكونان متساويين فى العدد ضرورة ، وإذا بطل التالى بطل المقدم ، وهو التسلسل فثبت الانتهاء إلى علة .

(٣) السلسلة إما أن تنقسم بمتساويين أولاً (ولا ثالث لهما ولا يجتمعان ولا يرتفعان ضرورة) فتكون إما زوجاً إن انقسمت بمتساويين ، أو فرداً إن لم تنقسم بمتساويين ، وكل من الزوج والفرد متناه ، لأنه محصور بين حاصرين ، ما قبله وما بعده فتكون السلسلة متناهية فبطل التسلسل .

(٤) السلسلة عدد وكل عدد محصور فالسلسلة محصورة[2] فتكون متناهية .

الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار

جرت عادة علماء الكلام أن يذكروا مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم

---

(١) زدنا كلمة (العلية) لأن الكلام لا يستقيم بدونها ، فالمقصود أن كل فرد فى السلسلة يكون علة ومعلولا ، ما عدا المعلول الأخير ، فيكون معلولا فقط وليس علة ، لأنه لم يؤثر فى شىء بعد ، وبذلك يزيد عدد المعلولات على عدد العلل بفرد هو الأخير ، فهو معلول وليس علة .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٨ .
وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٤ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

على[1] الصفات وسائر مباحث علم الكلام فى الكتب المطولة ، مثل المواقف والمقاصد والطوالع .

والذى دعاهم إلى ذلك هو أنهم عند إثبات حدوث العالم يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض ، ويثبتون حدوث كل منهما على انفراده ، وبذلك يتوسلون إلى إثبات حدوث العالم ، وبحدوثه يستدل على ثبوت الصانع ، ولا يخفى أن الحكم بحدوث الجوهر والعرض فرع تصوره ، فيجب صناعة أن يتصور كل منهما قبل الحكم عليه بالحدوث ، ولما كانت أقسامهما وبعض أحكامهما مختلفاً فيها بين المتكلمين والحكماء تعرض علماء الكلام أيضاً لبيان الأقسام والأحكام .

ومن هذا يتضح للناظر أن مباحث الجوهر والعرض تنحصر فى ثلاثة مطالب :

١ — تعريف كل منهما .

٢ — أقسامهما .

٣ — أحكامهما .

ولنبدأ بالجوهر لتقدمه طبعاً فيتناسب الوضع والطبع .

مباحث الجوهــر

التعريف

اتفق علماء الكلام على أن الجوهر إنما يقال للممكن الموجود ، فلا يقال للواجب ، ولا للمستحيل ، ولا للممكن المعدوم ، ولكنهم اختلفوا فى مفهومه فعرفه الحكماء بأنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه

---

(١) يبدو أن فى العبارة نقصاً ، والأولى أن يقال : يذكر مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم على مباحث الإلهيات والصفات وسائر مباحث علم الكلام ... الخ .

كانت لا فى موضع[1] أى محل يقومها . وعرفه المتكلمون بأنه ما قام بنفسه ، ومعنى قيام الجوهر عندهم أن يتحيز بنفسه غير تابع فى تحيزه لتحيز شىء آخر ، بخلاف معنى قيام البارى بنفسه فإن معناه عدم افتقاره إلى محل ولا مخصص .

تنبيه

تعريف الجوهر : لا يصح أن يكون من قبيل الحد ، لأنه بسيط فلا يحد ، ولا من قبيل الرسم التام ، لأن الجوهر جنس[2] عال فلا جنس فوقه ، حتى يؤخذ فى تعريفه وتضم إليه خاصة ، ولكنه من قبيل الرسم الناقص الذى هو التعريف بالخاصة .

---

(١) الأولى أن يقول (كانت لا فى موضوع) فهذا هو تعريف الفلاسفة ، ويريدون بالموضوع ، المحل القائم بنفسه المقوّم لغيره ، والجوهر قائم بنفسه ، ولا يحتاج إلى ما يقوّمه ، وهو الموضوع فى اصطلاحهم ، راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٢٤ للطبعة الأميرية سنة ١٨٩٨ م .

(٢) يبدو لى أن هنا اشتباها ، اشتبه على فضيلة الشيخ المؤلف ، إذ ليس المراد بالجوهر هنا ، الجوهر الذى هو جنس عال ، بل المراد به هنا الجوهر مطلقاً ، وهو الموجود لا فى موضوع ، وهذا يشمل الجوهر الذى هو جنس عال ، ويشمل الجسم ، ويشمل الإنسان والحجر فكل هذه جواهر فى عرف الحكماء ، فكلها يصدق عليها التعريف : الموجود لا فى موضوع ، ولذلك قسم الحكماء الجوهر إلى جوهر أول ، مثل محمد وبكر ، والنفس والعقل ، وجوهر ثان ، وهو الكلى مثل : الإنسان والحيوان ، ونحوهما ، فكل هذه جواهر فى عرفهم ، راجع الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، بحث المنطق عند أرسطوا .

إذ المراد بالجوهر هنا ما قابل العرض ، وهو الذى يحتاج إلى محل يقوّمه ، فإن العرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره .

والدليل ما قاله فضيلة المؤلف نفسه بعد ذلك فى تقسيم الجوهر عند الحكماء ، إذ قال ينقسم إلى هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل . (راجع نفس الكتاب الصفحة التالية)

أقسام الجوهر

قسم المتكلمون الجوهر إلى قسمين : جوهر فرد وجسم . فالجوهر الفرد هو الذى لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

وأما الجسم فعرفه الأشاعرة : بأنه ما تركب من جزأين فأكثر ، وعليه إذا انضم جوهر فرد إلى جوهر فرد حصل من مجموعهما جسم ، قابل للقسمة[1] فى جهة واحدة ، وهى الطول .

وعرفه المعتزلة بأنه الطويل العريض العميق ، وعلى هذا يقولون : إن المنقسم فى جهة واحدة فقط يسمى خطا ، وفى جهتين يسمى سطحا ، وهما واسطتان عندهم بين الجوهر الفرد والجسم ، وداخلان فى الجسم عند الأشاعرة .

أما الحكماء فقد قسموا الجوهر إلى خمسة أقسام : هيولى ، وصورة ، وجسم[2] ، ونفس ، وعقل ، فالهيولى هى المادة التى تتكون منها الأشياء .

والصورة تنقسم إلى جسمية ونوعية ، فالجسمية هى الاتصال الممتد فى جهات الهيولى ، مثلا إذا أخذنا مقداراً من الماء ثم جزأناه إلى جزءين ، فإنك تراه قد انفصل بعضه عن بعض بعد أن كان متصلاً .

والماء لم يعدم منه شىء ، فالقابل للاتصال والانفصال هو المادة ، والاتصال هو الصورة الجسمية ، وهى مشتركة بين جميع الأجسام ، والصورة النوعية هى صورة لا يخلو عنها جسم ، ويتنوع بحسبها إلى أنواع كثيرة ، تختلف آثارها ولوازمها ، كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما فى الماء ، أو بعسر كما فى الأرض ، وكاختصاص بعض الأجسام بالشكل الذى اقتضته طبيعته ، كالمثلث ، فإن هذه

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٧ ص . وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٢٤١ وشرح المقاصد جـ ١ ص ٢١٢

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٧ ص . وشرح الطوالع للبيضاوى ص ٢٤١ الطبعة السابقة .

اللوازم المختلفة لما لم تستند إلى الصورة الجسمية لاشتراكها بين جميع الأجسام ، ولا إلى الهيولى لأنها قابلة محضة ، فلا تكون فاعلة ، ولا لأمر خارج لأن طبيعة هذه الأجسام تقتضيه ، علم أنها لصورة نوعية يختص بها بعض الأجسام دون بعض .

أما الجسم فهو ما تركب من الهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية .

وأما النفس فهى جوهر تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف .

وأما العقل فهو جوهر تعلق بالبدن تعلق التأثير ، وتحته عقول عشرة ، كلها جواهر مجردة عن المادة ، ومؤثرة فى الممكنات كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى مبحث العلل .

أحكام الجوهر

للجوهر أحكام نذكر المناسب منها لعلم الكلام وهو ثلاثة :

الأول أنه قابل للبقاء زمانين فأكثر ، وهذا الحكم بدهى لا يحتاج إلى استدلال ، فإنا نعلم بالضرورة أن ثيابنا وكتبنا ، وبيوتنا ، هى التى كانت بالأمس لا تبدل فيها ، وإذا حصل تبدل متعلق بها ففى الأعراض فقط ، وحيث كان بقاء الجوهر زمانين فأكثر مما قضت به الضرورة وحكمت به فلا عبرة بما يخالفه .

الثانى أن الجواهر لا تتداخل[1] فى بعضها على جهة النفوذ من غير زيادة فى الحجم ، بمعنى أن يدخل جسم فى جسم آخر ، فينفذ فيه ولا يزيد الحجم ، أما دخول جسم فى جسم على وجه الظرفية كدخول الماء[2] فى الكوز فلا مانع منه ، وهذا الحكم مجمع عليه بين علماء الكلام ، حتى قال البعض إن الاستحالة

---

(١) لأن المشغول لا يشغل ، والجسم قد شغل حيزاً من الفراغ وملأه ، فلا يمكن دخول جسم آخر فيه ، وهذا أمر بدهى .

(٢) هذا ليس دخول جسم فى جسم ، ولا حلول جسم فى جسم لأن الجسم قد حل فى فراغ الكوز ، وبمجرد حلول الماء فى الكوز يخرج الهواء الذى كان يشغل الكوز من الداخل ، فلم يحل جسم فى جسم ، وإنما حل جسم — هو الماء — فى خلاء هو سطح الكوز من الداخل

ضرورية ، وإلا جاز أن يكون الجسم الواحد أجساماً كثيرة ، وأن يكون الذراع الواحد مثلا ألف ذراع ، بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة ، وصريح العقل يأباه .

الثالث : تماثل الجواهر فى الحقيقة ، وهذا الحكم مختلف فيه بين المتكلمين والحكماء ، فالمتكلمون يقولون إن الأجسام متماثلة فى الحقيقة ، والحكماء يقولون إنها مختلفة الحقيقة ، ومبنى ذلك الخلاف اختلافهم السابق فيما يتركب منه الجسم ، فلما قال المتكلمون إنه يتركب من جواهر فردة ، وهى متماثلة فى الحقيقة ، قالوا إن الأجسام متماثلة فى الحقيقة ، والاختلاف بينها بالأعراض ، ولما قال الحكماء إن الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ، ومعلوم أن الصورة النوعية مختلفة فى الأجسام ، لاختلاف الآثار واللوازم ، قالوا : إن الأجسام مختلفة فى الحقيقة ، ويتفرع على هذا الخلاف خلاف آخر فى الصفات النفسية ، وعدم تماثلها ، فالمتكلمون لما قالوا بتماثل الأجسام فى الحقيقة قالوا بتماثلها فى الصفات النفسية ، والحكماء لما قالوا باختلاف الأجسام الحقيقية قالوا بعدم تماثلها فى الصفات النفسية ، وقد عرفت الصفة النفسية هنا على رأى مثبتى الأحوال ، بأنها ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها ، مثل التحيز ، وقبول الأعراض .

مباحث العرض

التعريف

عرف الأشاعرة العرض : بأنه ممكن موجود قائم بمتحيز[1] « وهو الجوهر » **وعرفه المعتزلة** : بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز ، وهذا التعريف يجعل العرض

شاملا للممكن ، الموجود القائم بالمتحيز ، والممكن المعدوم ، الذى لو وجد لقام بالمتحيز ، فهو[1] أعم منه عند الأشاعرة ، ومبنى هذا التعميم عندهم قولهم فى تقسيم المعلوم الذى سبق ذكره : المعدوم ثابت ، فيتصف بصفات معدومة ثابتة ، وتلك الصفات أعراض .

وعرفه الحكماء بأنه ماهية[2] إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه كانت فى موضوع[3] ، أى محل يقوّمها ، ومعنى وجوده فى موضوع أن يكون وجوده فى نفسه ، هو وجوده فى الموضوع ، لايتمايزان فى الإشارةالحسية ، فتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر .

أقسام العرض

قسم المتكلمون العرض إلى قسمين :

الأول ماتختص بالحى كالحياة ،والعلم والقدرة ، والإرادة ، والكلام والادراك بالحواس الظاهرة ، والباطنة .

والثانى ما لا يختص بالحى[4] وهو الأكوان الأربعة التى هى الاجتماع والافتراق

---

(١) أى تعريف العرض عند المعتزلة أعم من تعريفه عند الأشاعرة ، لأنه شمل الممكن الموجود القائم بالمتحيز وشمل للممكن المعدوم الذى لو وجد لقام بالمتحيز .

(٢) أى حقيقة إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع .

(٣) المراد بالموضوع ، فى عرف الفلاسفة المحل القائم بنفسه المقوّم لغيره ، كوجود خالد مثلا ، وخالد متصف بالبياض ، فهنا يكون خالد قائما بنفسه وهو موضوع ومحل للبياض القائم به ، والمقوّم له ، ذلك أن البياض لا يقوم بنفسه ، بل يحتاج إلى جسم يقوّمه ويحصله فى الخارج ، راجع البصائر النصيرية ص ٢٤ .

(٤) فى المطبوعة ما يختص بالحى ، وهو خطأ مطبعى والصواب ما كتباه بدليل المقابلة راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١١ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

والحركة والسكون ، والمدركات بالبصر والسمع ، والشم والذوق ، واللمس .

واليك بيان النوع الثاني[١] باختصار على طريقتهم : **الكون** هو حصول الجوهر في الحيز ، **والاجتماع** حصول جوهرين في حيزين لا يمكن أن يتخلل بينهما ثالث ، **والافتراق** حصول جوهرين في حيزين بحيث يمكن أن يتخلل بينهما ثالث ، **والحركة** حصول أول في حيز ثان[٢] **والسكون** حصول ثان في حيز أول ، وتعريف الحركة والسكون بهذين التعريفين يقتضي وجود واسطة ، بمعنى أن يكون هناك حصول ليس اجتماعاً ولا افتراقا ، ولا حركة ولا سكونا ، كما لو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرا فردا ، ولم يخلق معه آخر ، فإن حصوله آن الحدوث ليس واحداً من الأربعة ، كما يظهر ذلك بالتأمل في تعريف كل .

والمدركات بالبصر الألوان ، وبالسمع الأصوات ، وبالشم الروائح ، وبالذوق مثل الحلاوة والملوحة ، وباللمس مثل الحرارة والرطوبة .

أقسام العرض عند الحكماء

قسم الحكماء العرض إلى تسعة أقسام :[٣] الكم ، الكيف ، الأين ، المتى ، الوضع ، الملك ، أن يفعل ، أن ينفعل ، الإضافة .

---

(١) يقصد بالنوع الثاني العرض الذي لا يختص بالحيّ ، بل يعم الحي وغيره .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٨٩ وشرح الطوالع للقاضي البيضاوي ص ٢٢٢ الطبعة السابقة .

(٣) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٢٣ وما بعدها .
ومتن المواقف للإيجي ص ٩٧ وما بعدها .
وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم .

الكـــم

للكم خواص ثلاثة يصح أن يعرف بكل واحدة منها[١] على انفراد ويصح أن يعرف بجميعها .

الأولى : قبوله القسمة لذاته .

الثانية : وجود عاد يعده إما بالفعل كما فى العدد ، وإما بالتوهم كما فى المقدار[٢] .

الثالثة : قبوله المساواة ، والزيادة والنقصان .

ومعنى **الخاصة الأولى** أن من لوازم الكم قبوله القسمة لذاته ، بواسطة أمر آخر ، والمراد من القسمة : الوهمية لا الفعلية ، والفرق بينهما أن الوهمية كون الشيء بحيث يمكن أن يعرض فيه شيء غير شيء ، أما الفعلية فهى الافتراق بحيث يحصل للجسم هويتان ، وإنما لم يكن هذا القسم مراداً لأنه لا يلحق الكم المتصل الذى هو المقدار ، لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول ، والمقدار الواحد إذا[٣] انفصل وانقسم فقد عدم ، وحصل هناك مقداران موجودان لم يكونا موجودين قبل الانفصال فلم يكن باقيا ، ولا يلحق[٤] الكم المنفصل وهو العدد لأن الافتراق زوال الاتصال الحقيقى ، والأعداد لا اتصال فيها ،

ومعنى **الخاصة الثانية** أن يكون الكم المنفصل وهو العدد مشتملا على عدد يعده ويفنيه ، مثلا السبعة مشتملة على الواحد سبع مرات ، فإذا خرج الواحد مرة بعد أخرى ، إلى سبع مرات ، فنى بعد ذلك العدد ، وكذلك الكم المتصل مثل الخط مشتمل على ما يعده ويفنيه توهما ، فإذا فرضت فيه واحداً يعده كثير

---

(١) فى المطبوعة منهما ، والصواب منها .

(٢) مثل للكم المتصل بالعدد ، ومثل للكم المتصل بالمقدار .

(٣) فى المطبوعة إذا اتصل ، والصواب ما كتبناه : إذا انفصل

(٤) فى المطبوعة ولا تلحق ، والصواب ولا يلحق كما كتبناه

فإنك لا تزال تسقط شبرا فشبرا إلى أن يفنى .

ومعنى الخاصة الثالثة أن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ، ونسبها إلى بعضها ، أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة والنقصان ، لأن أى مقدارين فرضتهما ونسبتهما إلى بعضهما ، فهما متساويان ، أو أحدهما أزيد والآخر أنقص ، وكذلك العددان .

أقسام الكم

ينقسم الكم إلى قسمين : كم متصل ، وكم منفصل[1] فالكم المتصل هو الذى يمكن أن تفرض فيه أجزاء يتلاقى كل جزأين منها على حد واحد مشترك بينهما ، يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر ، مثلا إذا قسم الخط إلى جزأين ، فالحد المشترك بينهما هو النقطة ، وينقسم هذا النوع إلى قسمين : قار الذات وغير[2] قار الذات .

فالأول هو الذى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار ، وتحته أنواع ثلاثة : خط ، وسطح ، وجسم تعليمى ، أما الخط فهو ما انقسم فى جهة واحدة وهو الطول ، وأما السطح فهو ما انقسم فى جهتين ، وهما الطول والعرض ، وأما الجسم التعليمى فهو ما انقسم فى الجهات الثلاث ، الطول والعرض والعمق .

وأما غير قار الذات فهو ما لا تجتمع أجزاؤه فى الوجود ، وهو الزمان فإن أجزاءه إنما تتحقق على التعاقب والتوالى ، فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الأول ، وهكذا ، وعلى هذا البيان يكون الكم المتصل منحصرا فى أربعة : الخط ، السطح ، الجسم التعليمى ، الزمان .

وإنما كان الخط من قبيل العرض لأن الجسم قد يوجد بدونه ، كما فى الكرة التامة التكوير ، فإنها لا خط فيها بالفعل ، مثل الأفلاك على القول بكرويتها ، وحينئذ لا يكون الخط واجب الثبوت للجسم ، فلا يكون من مقوماته فيكون عرضا .

وإنما كان السطح عرضا لأنه إنما يحصل بواسطة انتهاء الجسم به ، كما أن السطح ينتهى بالخط ، والخط ينتهى بالنقطة ، والتناهى ليس من مقومات الجسم ، فإنه قد ينعدم التناهى المخصوص ببعض الأشكال بسبب حدوث شكل آخر ، مع بقاء الجسم بحاله .

وإنما كان الجسم التعليمى عرضا لأن الأشكال التى تتوارد على الجسم الطبيعى مثل القطعة من العجين ، تجعلها مرة مربعا ، ومرة مثلثا ، وهكذا ، فقطعة العجين جسم طبيعى ، والأشكال التى تواردت وتغيرت جسم تعليمى ، وحيث لم يكن هذا من مقومات الجسم فهو عرض .

وإنما كان الزمان عرضا لأن المشهور من مذهب الحكماء أنه مقدار حركة الفلك ، فهو قائم بالحركة ، والحركة عرض ، فالقائم بها يكون عرضا ، وإنما كان العدد عرضا لأنه متقوم بالوحدات ، والوحدة عرض وجودى على قول لبعض الحكماء ، فيكون العدد عرضا وجوديا بالوجود الذهنى .

الكيف

يتعلق به مبحثان : الأول في تعريفه ، والثاني في أقسامه .

التعريف

الكيف عرض لا يستلزم القسمة[1] ولا عدمها لذاته ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره .

ومعنى هذا التعريف أن الكيف من الأعراض ، التي لا تستلزم القسمة ، ولا عدمها ، بل قد يقبل القسمة وقد لا يقبلها ، وهذا بالنظر لذاته ، فلا ينافي أنه قد يستلزم القسمة أو عدمها ، لكن بواسطة ، كذلك هو من الأعراض التي تتصور إستقلالا ، ولا تحتاج في تصورها إلى تصور شيء آخر .

ويخرج بقولنا في التعريف لا يستلزم[2] القسمة ، الكم فإنه يستلزمها ، وبقولنا ولا عدمها تخرج النقطة ، بناء على أنها موجودة في الخارج ، أما على القول بأنها من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى قيد استلزام عدم القسمة ، لأنه كان لإخراج النقطة ، وهي على هذا الاعتبار لم تدخل ، وقولنا «لذاته» لشمول العلم

---

(1) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١٦٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٢٣٧ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وقد تعرف الكيفية : بأنها اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف ؟ ، وراجع البصائر النصيرية ص ٣١ .

(2) في المطبوعة ويخرج بقولنا في التعريف [لا يستلزم الكم] فقد زدنا في الأصل كلمة [القسمة] لتستقيم العبارة ، وليتضح مرجع الضمير في قول المؤلف فإنه يستلزمها . فإن الضمير في [يستلزمها] يرجع إلى القسمة . فالكم يستلزم القسمة ، أما الكيف فلا يستلزمها .

المتعلق بالأمور المركبة ، فإنه وإن قبل القسمة ، لكن لا لذاته ، بل باعتبار المعلوم المركب ، أما ذات العلم فلا تقتضى القسمة ، وخرج بقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره الأعراض النسبية ، وهى الإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، وأن يفعل ، وأن ينفعل ، فإن تصورها موقوف على تصور غيرها كما سيأتى بيانه .

أقسام الكيف

قسم الحكماء الكيف إلى أربعة أقسام :[1] كيفيات محسوسة ، وكيفيات نفسانية وكيفيات مختصة بالكميات ، وكيفيات مختصة بالاستعدادات .

الكيفيات المحسوسة : هى ما كانت محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، كالحرارة ، والبرودة المدركين باللمس ، وكالألوان المدركة بالبصر ، وكالأصوات المدركة بالسمع ، وكالروائح المدركة بالشم ، وكالمذوقات المدركة بالذوق ، مثل الحلاوة والملوحة .

والكيفيات النفسانية : هى المختصة بذوات الأنفس ، كالحياة والصحة والقدرة والإرادة ، وهى إن كانت مستحكمة فى موضوعها بحيث لا تزول عنه أصلا ، ويعسر زوالها سميت ملكة ، وإن لم تكن راسخة سميت حالا ، كالكتابة ، فإنها فى ابتدائها تسمى حالا ، فإذا استحكمت سميت ملكة .

والكيفيات الاستعدادية :هى التى يستعد الجسم بسببها لقبول أثرها بسهولة ، كاللين ويسمى[2] ضعفا ولا قوة ، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية ، **والكيفيات المختصة بالكميات المتصلة** مثل الإستقامة

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٩ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١٦٥ ، والبصائر النصيرية ص ٣٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد جـ ٢ ص ٤٣٥ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٥٨ .

العارضة[١] للخط ، والمنفصلة كالزوجية العارضة للعدد ، فالخط كم ، والاستقامة كيف ، والعدد كم ، والزوجية كيف .

الأيـن

للقوم فى تقديم مباحث الأين طريقان : **الأول للمتكلمين والثانى للحكماء** ، **أما طريق المتكلمين** فحاصله أنهم عرفوا الأين بحصول الجوهر فى الحيز[٢] « أى المكان » كما بينه بعضهم . ويعبرون عن الأين بالكون ،[٣] ويقولون إن الكون وجودى ، ويقسمون الكون إلى اجتماع ، وافتراق ، وحركة ،[٤] وسكون ، وقد تقدم بيانها تقسيما وتعريفا على رأيهم .

أما طريق الحكماء فحاصله أنهم عرفوا الأين بحصول الجسم فى المكان ، وقسموه إلى حقيقى ، ومجازى ، فالحقيقى[٥] هو حصول الجسم فى مكانه المختص به ، الذى لا يستغنى عنه ، ككون زيد فى موضعه ، الذى شغله لمماسة جسمه له ، **والمجازى** هو ما ينفصل فيه الحيز على الحال فيه ، ككون زيد فى البيت ، فإن جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ، ومنه ما هو أوسع من هذا ، ككون زيد فى البلد أو فى قارة أفريقيا ،

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٢٧ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٥١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٤٢ ؟ وشرح طوالع الأنوار للأصفهانى ص ٢٢٢ .

(٣) أى الوجود فى الأعيان : والأين هى الحالة التى تكون للجسم ويجاب بها حين يسأل :أين هو ؟! وهى كون الجسم فى مكانه .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٤٢ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ولابد للحركة من ستة أمور ، ما منه الحركة وما إليه الحركة ، وما فيه الحركة ، وما به الحركة وما له الحركة والزمان الذى يقع فيه الحركة .

(٥) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥٧ الطبعة السابقة ، وراجع البصائر النصيرية ص ٣٢ المطبعة الأميرية .

والكلام على الجسم تقدم فى مبحث الجوهر ، أما المكان فهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وقد سبق الكلام فيه أيضا .

المتى

هو حصول الشىء فى الزمان(١) ، وينقسم إلى حقيقى وهو كون الشىء فى زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف فى لحظة معينة ، ومجازى وهو كون الشىء فى زمان يفضل عليه ، كحضور فلان فى هذا الأسبوع ، أو كون ولادته فى هذا الشهر ، أو فى هذه السنة ، ويمتاز الحقيقى من المتى عن الحقيقى من الأين : بأنه يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أمور كثيرة ، كموت ، وولادة ، وقدوم غائب ، بالكون فى زمان معين ، بخلاف الأين فى المكان الحقيقى ، فإنه لا يجوز فيه الاشتراك بداهة ، والمراد من الشىء فى التعريف ما شمل الجسم ، وغيره ، من الحوادث .

أما الزمان فقد تقدم تعريفه : وهو مقدار حركة الفلك عند الحكماء ، وعند المتكلمين امتداد موهوم يقع ظرفاً للحوادث .

الوضــــع

هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وبسبب(٢) نسبتها إلى

---

(١) عرفه صاحب البصائر النصيرية بأنه كون الشىء فى الزمان أو فى طرفه ، فإن كثيراً من الأشياء تقع فى أطراف الأزمنة ، ولا تقع فى الأزمنة ، ويسأل عنها بمتى ؟ راجع ص ٣٣ وما بعدها من البصائر

(٢) هيئة للجسم تحصل من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها ، مثل القيام والقعود ، والاستلقاء والانبطاح والافتراش .

والوضع قد يقع فيه التضاد ، فإن وضع الإنسان رجلاه فى الأرض ورأسه فى الهواء مما يلى السماء يضاد وضعه ورأسه فى الأرض ورجلاه فى الهواء . فالوضعان مختلفان ومتضادان ، بمعنى أنهما لا يجتمعان معا فى وقت واحد [راجع البصائر النصيرية ص ٣٤] .

خارج ، **وينقسم إلى قسمين الأول** ما لا يعتبر فيه إلا نسبة الأجزاء إلى بعضها كالمثلث والمربع والمستدير ، والثانى ما يعتبر فيه نسبتها إلى بعضها ، وإلى الأمور الخارجية ، كالقيام والانتكاس :

الملك

هيئة تعرض للجسم بسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله ، كالتقمص[١] والتختم ، والمحيط بالجسم قد يكون خلقيا كالجلد ، وقد يكون غير خلقى ، سواء كان محيطا بكله ، كالثوب ، أو ببعضه كالخاتم ، والعمامة ، والخف .

أن يفعل وأن ينفعل[٢]

اختار الحكماء التعبير بهاتين الصيغتين دون الفعل والانفعال ، لأن هاتين المقولتين من الأمور المتجددة غير القارة ، والمفيد للتجدد هاتان الصيغتان ، أما **الفعل والانفعال** فيقالان للحاصل بعد الحركة ، ومعنى أن يفعل تأثير الشىء فى غيره ما دام مؤثرا ، ومعنى أن ينفعل تأثر الشىء عن غيره ما دام متأثرا ، فتأثير النار فى الماء ما دام الماء موضوعا عليها يسمى أن يفعل ، وتسخن الماء ما دامت الحرارة مؤثرة فيه يقال له أن ينفعل ، فإن انقطع تأثير النار بأن أزيلت أو أطفئت

---

(١) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٣٤ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص .

(٢) معنى [أن يفعل] أن يؤثر الشىء فى غيره أثراً غير قار الذات ، فحاله مادام يؤثر هى [أن يفعل] مثل التسخين مادام يسخن ، والتقطيع مادام يقطع .
وأما [أن ينفعل] فهو تأثر الشىء عن غيره مادام فى التأثر ، كالتسخن والتبرد والتقطع — البصائر النصيرية ص ٣٥ .

الإضافة

هى النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى ، كالأبوة ، والبنوة ، والإضافة بهذا المعنى يقال لها فى اصطلاح الحكماء مضاف حقيقى ، وقد يراد بها الأمر الذى عرضت له الإضافة كذات [1] الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين ، ويسمى كل منهما مضافا مشهوريا .

والمعتبر من المقولات الإضافة التى هى النسبة التى تسمى مضافا حقيقيا ، وهذه النسبة قد تكون متخالفة فى الجانبين ، كالأبوة والبنوة ، وقد تكون متوافقة كالأخوة .

والإضافة تعرض لجميع المقولات ، فتعرض[1] للكم المتصل كالخط ، والإضافة العارضة له العظم والصغر ، فإنهما إضافيان ، لا يعقل كل منهما إلا بالقياس[2] إلى الآخر . وتعرض للكم المنفصل ، وهو العدد ، والإضافة العارضة له القلة والكثرة ، وتعرض للكيف كالحرارة والإضافة العارضة له الأحرية ، وتعرض للمضاف كالقرب والبعد ، والإضافة العارضة له الأقربية والأبعدية ، وتعرض للأين وهو حصول الجسم فى المكان ، والإضافة العارضة له العلو والسفل .

---

(١) راجع شرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ٢٣٣ ومتن المواقف للإيجى ص ١٧٧ وشرحه .

(٢) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٣٠ وما بعدها وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٣٤ وراجع متن المواقف للإيجى ص ١٧٥ .

(٣) فى المطبوعة لا توجد كلمة [إلا] فزدناها ، لأن المعنى لا يستقيم بدونها .

وينبغى أن يعلم أن الموصوف أولا بكونه أعلى من غيره هو المكان ، يقال مكان أعلى من مكان آخر ، والموصوف ثانياً وبالتبع الجسم ، الحال فيه ، وتعرض[١] للمتى ، وهو حصول الشيء فى الزمان ، والإضافة العارضة له القدم والحدوث ، فيقال هذا حصول قديم ، وهذا حصول حادث ، وكل من القدم والحدوث نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى مقابلها ، وتعرض للملك الذى هو هيئة عارضة للشيء بسبب ما أحاط به كالثوب ، والإضافة العارضة له الأكسى ، يقال هذا الثوب أكسى من الثوب الآخر ، أى أستر منه وأكمل .

وتعرض للوضع الذى هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وبسبب نسبتها إلى الخارج كالانتصاب ، والإضافة العارضة له الشديدة[١] الانتصاب ، وتعرض لأن ينفعل[٢] الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأقطعية ، وتعرض[١] لأن ينفعل الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأشدية .

وليس لقائل أن يقول : إن عروض الإضافة لباقى الأعراض يؤدى إلى قيام العرض بالعرض ، وهو ممنوع عند الأشعرى ومتابعيه ، لأنا إذا جرينا على رأى الفريق القائل إن العرض لا يقوم بالعرض ، فقيام الإضافة بباقى الأعراض ليس منه ، لأنها عندهم أمور اعتبارية ، فلا مانع من قيام بعضها ببعض ، أما الممنوع فهو قيام العرض الوجودى بمثله . وإن جرينا على رأى الحكماء فالأمر ظاهر ، لأنهم يجوّزون قيام العرض بالعرض ، وهو من الأمور الوجودية .

أحكام العرض

للعرض أحكام أربعة : اثنان اتفق عليهما علماء الكلام ، واثنان اختلفوا فيهما ، أما **المتفق عليهما فهما** (١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل آخر .

(٢) عدم قيام العرض الواحد الشخصي بمحلين .

وأما المختلف فيهما فهما :

١ ــ قيام العرض بالعرض .

٢ ــ بقاء العرض زمانين وإليك البيان .

إنتقال العرض من محل إلى آخر

اتفق المتكلمون والحكماء[1] على امتناع انتقال العرض من محل إلى محل آخر ، وذكر الكاتبون هنا أدلة من جانب المتكلمين ، وأخرى من جانب الحكماء ، ولكنها لم تسلم من القدح ، وكان يكفى فى إثبات هذا المبحث اتفاق المتكلمين والحكماء ، وعدم وجود مخالف ، ولكنى أسوق إليك دليلا لم يرد عليه شيء ، وحاصله أنه تقدم فى تعريف العرض عند الحكماء بأنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه كانت فى موضع[2] أى محل يقومها ، ومن هذا التعريف يؤخذ أن المقوم للعرض هو المحل ، ويستحيل أن يتحقق الشيء بدون مقوّمه ، وحينئذ يقال لو انتقل العرض عن محله لما كان المنقول عنه

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٦٣ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٢٧ ، وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٥٩ .

(٢) هكذا فى الأصل والأولى أن يقول : كانت فى موضوع ، فكلمة موضوع لفظ اصطلاحى : معناه المحل القائم بنفسه المقوّم لغيره [راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٨ وما بعدها . وبدليل ما ذكره المؤلف نفسه بعد ذلك وكرره بلفظ [موضوع] . وليس موضع فتدبر

موضوعاً[١] له ، لأن الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه ، فلا يمكن أن ينتقل أصلا . ولا يقال إن المجاور للنار يحس بحرارتها ، وكذلك المجاور للمسك يحس برائحته ، وهذا دليل انتقال الحرارة والرائحة إلى المجاور ، وهما عرضان ، لأنا نقول له إن حدوث الحرارة والرائحة فى المجاور بإحداث الفاعل المختار ، عند القائلين بأن الله فاعل بالاختيار ، وبحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة عليه من المبدأ ، بطريق الإيجاب على رأى نفاة الاختيار .

قيام العرض الواحد بمحلين[٢]

قال صاحب المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد فى المطالب العلمية ، ويذكر فى معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة[٣] وذلك مثل مبحث قيام العرض بأكثر من محل واحد ، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل ، يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر ، ولذلك كان القول بعدم قيام العرض بأكثر من محل واحد مجمعا عليه من المتكلمين والحكماء ، ولم يخالف فيه إلا بعض قدماء الفلاسفة[٤] فإنهم قالو بأن القرب عرض قائم بمحلين وهما المتقاربان ، كذلك الجوار عرض قائم بالمتجاورين ، والأخوة عرض قائمة بالأخوين ، ورد عليهم بأنا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين ، بل القائم بكل منهما فرد مغاير للآخر ، غاية الأمر أن هذين الفردين

---

(١) فى المطبوعة لما كان النقل عنه موضعاً ، والصواب ما كتبناه موضوعا .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٥١ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦٣ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٥٩ وما بعدها .

(٣) يريد صاحب المقاصد أن يقول : إن الأمور الضرورية أى البديهية قد تشتبه على بعض العقول ، فيذكرها العلماء ، وينبهون على أنها ضرورية بديهية .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٥٣ ولا توجد كلمة [إلا] فى المطبوعة فزدناها ليستقيم الكلام ، ويتضح المعنى .

متماثلان ، متحدان بالنوع ، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص ، وأيضا فالعقل يحكم ببداهة بأن الموجود الواحد يمتنع أن يكون فى حالة واحدة ، فى موضعين سواء كان جوهرا أو عرضا .

قيام العرض بالعرض[1]

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض واستند المتكلمون فى دعواهم إلى دليلين :

الأول : أن معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له فى التحيز ، ويلزم هذا أن الذى يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ، حتى يصح كون العرض تابعاً له فى التحيز ، ولا متحيزاً بالذات إلا الجوهر ، فلا يقوم العرض إلا بالجوهر .

ويجاب عن هذا الدليل بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشىء بالشىء التبعية له فى التحيز ، بل معناه اختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير نعتاً له ، وذلك الشىء يكون منعوتاً كاختصاص البياض بالجسم ، ولا مانع من قيام العرض بالعرض ، بمعنى كون القائم وصفاً لما قام به .

الدليل الثانى : لو قام العرض بالعرض فلا يخلو إما أن يتصف بعض الأعراض بالبعض أوّلا ، فإن لم يتصف بعضها ببعض فلا يكون شىء منها قائما بالآخر ، وإن اتصف[2] فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر ، لأنه القائم بنفسه ، وهو الأحق بأن يكون محلا مُقوّما للحال ، وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعا له ، إذ

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٦٧ وما بعدها مطبعة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف جـ ٥ ص ٣٢ وما بعدها ، وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦٠ .

(٢) فى المطبوعة وإن اتصل والصواب ما كتبناه وإن اتصف بدليل التقابل ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٣ . وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص

معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض فى حيز الجوهر ، تبعا لكون الجوهر فيه ، فالجوهر هو الأصل ، والكل قائم به .

ويجاب عن ذلك بأن قيام العرض بالجوهر بمعنى التبعية فى التحيز ، لا ينافى قيام العرض بعرض آخر ، بمعنى كونه صفة له ، وكلامنا فى قيام العرض بالعرض .

واستدل الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء[١] صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم ، لامتناع اتصاف الجسم بهما ، والخلاف بين المتكلمين والحكماء فى هذا المبحث مبنى على الخلاف فى تفسير القيام بالغير ، فمن قال إن معناه التبعية فى التحيز ، منع قيام العرض بالعرض ، ومن قال معناه انصاف المنعوت بالناعت جوز قيام العرض بالعرض ، ويرجح كون معنى القيام بالغير الاختصاص الناعت ، قول الجميع صفات الله قائمة بذاته ، وليس معنى القيام التبعية فى التحيز[٢] بل الاختصاص الناعت .

بقاء العرض زمانين[٣]

ذهب الشيخ الأشعرى وأتباعه من محققى الأشاعرة ، والنظام ، والكعبى ، من قدماء المعتزلة إلى أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين ، لا فرق بين عرض

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٦٠ وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦١ .

(٢) وذلك لأن الله تعالى غير متحيز ، لأنه ليس جوهرا ، ومع ذلك فالصفات الموجودة قائمة به ، لا بمعنى التبعية فى التحيز ، بل بمعنى الاختصاص الناعت فالصفات نعت ، والذات العلية منعوت ، وهى قائمة به تعالى .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦١ وما بعدها وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٧ وما بعدها .

وعرض ، بل يتقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص أى عرض بوقته ، الذى وجد فيه مرجعه إلى القادر المختار وحده ، دون سواه ، فهو الذى يخصصه بإرادته وقته ، الذى وجد فيه ، وله أن يجعله قبل ذلك الوقت ، وبعده . ووافق الفلاسفة وجمهور المعتزلة هذا الفريق فى بعض الأعراض ، وهو الحركات[1] والأصوات ، والزمان ، فقالوا بأنها تنقضى وتتجدد ، ولكن قالوا : إن تخصيص أى عرض بوقته الذى حصل فيه سببه استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص ، فلا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده ، أما باقى الأعراض فقالوا ببقائها زمنين وأزمنة .

أدلة الأشعرى ومتابعيه

استدل الأشعرى بأدلة :

منها الأعراض لو بقيت زمانين فأكثر ، لكانت متصفة[2] ببقاء قائم بها ، لكن اتصافها بالبقاء باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاؤها أزمنة ، فثبت نقيضه وهو عدم بقاء الأعراض وهو المطلوب .

والملازمة واضحة[3] ، أما وجه بطلان التالى فهو أن البقاء عرض ، فلو اتصف العرض به ، لزم قيام العرض بالعرض ، وهو باطل ، ويندفع ذلك الدليل بأن البقاء

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧١ وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ٥ ص ٣٨ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٧ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) أى القضية الشرطية فى الدليل وهى : لو بقيت الأعراض زمانين لكانت متصفة ببقاء قائم بها والقضية واضحة لا تحتاج إلى دليل .

أمر اعتبارى ، لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمن الثانى ، فيجوز أن يتصف به العرض ، ولو سلمنا أن البقاء عرض وجودى ، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ، بمعنى الاختصاص الناعت وهو المراد هنا .

ومن الأدلة أنه لو بقى العرض لا نقلب الجائز مستحيلا[١] ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى وهو بقاء العرض ، فثبت نقيضه ، وهو عدم البقاء وهو المطلوب . وبطلان التالى واضح ، أما الملازمة فدليلها أن الله تعالى قادر على أن يخلق عرضا مماثلا للعرض الموجود فى الحالة الثانية من وجود العرض ، وهذا بالإجماع ، ولو كان العرض باقيا لاستحال وجود عرض مماثل للعرض الموجود ، وإلا اجتمع المثلان ، واجتماعهما محال ، فبقاء العرض يؤدى إلى جعل إيجاد عرض آخر مستحيلاً ، وهو جائز بالإجماع .

ويجاب عن ذلك بأن إيجاد العرض فى الحالة الثانية ، من وجود العرض الأول تحته حالتان ، الأولى إيجاد العرض الثانى المماثل للأول مع بقاء الأول ، وهذا مستحيل ، وليس هو موضع الإجماع . الحالة الثانية أن الله يعدم الأول ويوجد الثانى المماثل له بدلا عنه فى الحالة الثانية من وجود الأول ، وهذا موضع الإجماع ، وبقاء العرض لا يؤدى إلى جعل ذلك مستحيلاً .

ومن الأدلة قولهم لو بقيت الأعراض[١] فى الزمن الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الزمن الثالث وما بعده ، لكن امتناع الزوال باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاء الأعراض فثبت نقيضه ، وهو عدم بقائها وهو المطلوب .

والدليل على بطلان التالى الإجماع ، وشهادة الحس بأن زوال الأعراض واقع ، فيكون المقدم الذى هو بقاء الأعراض باطلا ، وأما الملازمة فبيانها

أنه لو لم يمتنع(١) زوال الأعراض لكان جائزاً ، ولو جاز زوال العرض بعد بقائه لما لزم من فرض وقوعه محال ، لكنه لو فرض وقوعه لزم منه محال ، لأنه لو زال فزواله حادث ، والحادث لابد له من علة ، تعطيه الحدوث ، وحينئذ إما أن تكون علة الزوال ماهيته التى اقتضت هذا الزوال ، وإما غيرها ، وذلك الغير إما موجود ، وإما معدوم ، والموجود إما فاعل بالإيجاب ، وإما فاعل بالاختيار ، والكل باطل ، أما بطلان اقتضاء ذاته زواله فلأنها لو اقتضت زواله لم يوجد أصلا ، لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي يستحيل تخلفه عنها ، فلو كان زواله مقتضى ذاته لامتنع وجوده ، لكنه قد وجد ، وأما بطلان كون علة الزوال غير ذاته حال كونها موجودة فاعلة بالإيجاب فبيانه أنهم مثلوا لها بطرو(١) ضد العرض على محل العرض ، كطرو البياض على الجسم ، الذى قام به السواد ، ولا شك أنه فى هذه الحالة يكون زوال السواد معللا بطرو البياض عليه ، ويكون طرو البياض متوقفا على زوال السواد ، الذى هو ضده ، وحينئذ يكون وجه بطلان هذا الوجه هو لزوم الدور ، لأن طرو البياض على الجسم مشروط بزوال كل أضداده ، فيكون طرو البياض موقوفاً على زوال أضداده ، فلو كان زوال الأضداد معلولا لطرو الضد لزم الدور ، لأن الطرو يكون موقوفا على الزوال ، والزوال يكون موقوفاً على الطرو ، وأما بطلان كون الموجود فاعلا بالاختيار ، ومزيلا للعرض باختياره ، فوجهه أن الفاعل لابد له من أثر يصدر عنه ، وزوال العرض عدم ، والعدم نفى محض ، لا يصلح أثراً لفاعل . وأما المعدوم المؤثر فى زواله ، فقد مثلوا له بزوال شرط العرض ، ويقال فى بيان إبطال ذلك الشرط ، إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهراً ، فإن كان عرضاً لزم التسلسل ، وإن كان جوهراً لزم الدور ، وكل منهما باطل(٢) .

بيان لزوم التسلسل : أنه إذا كان زوال ذلك العرض الأخير معلولا لزوال شرطه ، الذى هو عرض تنقل الكلام إلى العرض ، الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه ، الذى هو عرض ثالث ، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية ، وهذا هو التسلسل .

وبيان لزوم الدور أنه من المسلم أن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر ، وموقوف عليه ، فلو كانت العلة فى زوال العرض هى زوال الجوهر [والحال على ما عرفت] لكان زوال العرض موقوفاً على زوال الجوهر ، حيث إن بقاءه مشروط ببقائه ، وكان زوال الجوهر موقوفاً على زوال العرض ، حيث إن بقاء الجوهر مشروط ببقائه ، فيأتى الدور ، وإذا بطل كون زواله مقتضى ذاته ، وكونه لموجود مؤثراً إيجاباً أو اختياراً ، وكونه لمؤثر معدوم ، ثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع فناؤه فتمت الملازمة ، وتم الدليل .

ويمكن أن يختار الشق الأول وهو أن زواله مقتضى ذاته ، ويمنع الملازمة فنقول لا نسلم أن زواله لو كان مقتضى ذاته لكان ممتنع الوجود ، إنما يلزم لو اقتضت الذات العدم مطلقاً .

ونحن نقول : إن الذات اقتضت أن الزوال يطرأ على متصف بالوجود فيعدمه الوجود ، وكل ما يترتب على هذا أن يكون اقتضاء ذاته الزوال مشروطاً بوجود العرض فى زمان سابق ، على زمان عدمه ، واستحالة هذا لم يقل بها أحد . أما **الشق الثانى** وهو كون المؤثر فى الزوال موجوداً فاعلاً بالإيجاب ، فلا نسلم ترتب الدور الممتنع عليه ، لأن غاية ما فيه توقف طرو الضدين على زوال الآخر ، وتوقف زوال الآخر على طرو الضد ، وهذا إنما يكون مستحيلاً إذا كان الطرو فى زمن سابق على زمان الزوال ، وبالعكس ، وأما إذا كان حدوث الطارىء وزوال الباقى فى زمان واحد فاللازم الدور المعى ، وهو غير محال .

وأما الشق الثالث وهو كون المؤثر موجوداً مختاراً ، فلنا أن نختاره ، ونمنع كون العدم الطارىء نفياً محضاً ، حتى لا يصلح أثراً لأنه حادث مفتقر إلى

محدث ، وليس من قبيل العدم المحض ، أما العدم الذى يكون أثراً للفاعل المختار فهو العدم المستمر ، ولا كلام لنا فيه . وأما الشق الرابع وهو كون المؤثر معدوماً كزوال الشرط ، فقد رتب المستدل به على كون ذلك الشرط الزائل عرضاً ، التسلسل ، وعلى كونه جوهراً الدور ، ونجيب عنه بأنه لو كان زوال العرض موقوفاً على زوال الشرط الذى هو عرض لا يلزم التسلسل ، لأن الأعراض عند الحكماء قسمان : قسم يجوز بقاؤه كالألوان ، وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات ، وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التى لا تبقى بذاتها ، كدورات متعددة من الحركات مثلاً ، فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر ، فيستمر وجود ذلك العرض الباقى باستمرار شرطه ، ما دام تبادل تلك الأعراض حاصلاً ، فإذا انتهت إلى ما لا بدل له ، كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة ، فقد زال الشرط ، فيزول العرض الباقى ، فلا يلزم التسلسل ، وكذلك نقول لو كان زوال العرض معلولاً لزوال الجوهر لا يلزم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر أعراضاً متبادلة ، فيكون العرض الباقى كاللون ، مشروطاً ببقاء الجوهر المشروط بتلك الأعراض المتبادلة كالحركات .

والحق فى هذا المطلب أن يقال : إن أريد بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه بدون مبق فذلك حق ، وإن أريد به عدم وجوده فى الزمن الثانى فهو غير مسلم ، لأنه لا عقل يثبته ، ولا نقل يؤيده .

وقال السيد فى شرح المواقف كما أن الحكم ببقاء الأجسام[1] ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس ، وحيث إن ما ذهب إليه الحكماء مما تقضى به الضرورة فلا حاجة لذكر أدلة لهم .

---

(١) يبدو لى أن فى العبارة نقصا تقديره : كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضرورى فالحكم ببقاء الأعراض ضرورى كذلك ، يحكم به العقل بمعونة الحس .

وهذا الكلام الذى ذكره فضيلة الشيخ لا علاقة له بالموضوع ، وهو بقاء العرض زمانين فأكثر ، أما ما يتعلق ببقاء الأجسام فالسيد الشريف يرد على مذهب « النظام » فى أن الأجسام لا تبقى زمانين قياساً على ما ذهب إليه الأشعرى ومن تابعه من أن الأعراض لا تبقى ، فكذلك الأجسام لا تبقى قياساً عليها ، ذلك أنه يرى أن الأجسام باقية بالضرورة بخلاف الأعراض فإنها تحتاج إلى دليل .

إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع

للاستدلال على وجود صانع للكائنات طريقان :

الأول الاستدلال بالبراهين التى هى اليقينيات المنتجة لليقين وهى المعروفة فى المنطق بالبرهان[١] الذى هو قول مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقين وهذا هو المسمى بالدليل العقلى .

الطريق الثانى الاستدلال بذوات الأجسام من علوية وسفلية وصفاتها ، واختصاص بعضها بمزايا لم توجد فى البعض الآخر ، مع الاشتراك فى الجسمية وهو إقناعى[٢] ، وهذه قد أرشد إليها القرآن فى عدة آيات مثل قوله ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾ .

وهذا الطريق الثانى أنفع للعامة وأوقع فى النفوس لما فى الأدلة العقلية من فتح باب الشبهات .

وسنسلك فى هذا المختصر الطريقين حتى يكون أمام المستدل طريقان كل منهما يوصله إلى غرضه ، فله أن يسلكهما ، وله أن يختار واحداً منهما حسب استعداده .

---

(١) الدليل العقلى عند المناطقة ينقسم إلى برهان ، وجدل ، وخطابة ، وشعر ، وسفسطة ، فالبرهان هو الدليل الذى تركب من مقدمات يقينية ، والجدل هو الدليل الذى تركب من مقدمات ظنية ، راجع كتاب القطب على الشمسية فى المنطق ص ١٦٦ طبعة الحلبى ، والمرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم ص ١٨٦ .

(٢) أى دليل إقناعى ، لأن مقدماته ليست يقينية ، بل تحتمل أكثر من معنى ، فسمى الدليل إقناعيا

الأدلة العقلية

ذكر علماء الكلام لإثبات وجود الصانع عدة أدلة نقتصر منها على خمسة :

وقبل الشروع نذكرك بما علمته فى مبحث الجوهر والعرض من أن الممكنات تنقسم إلى جواهر وأعراض وقد عرفت معنى كل منهما وأحكامه ونذكرك أيضا بما علمته فى مبحث الدور والتسلسل[١] فى معناهما ودليل استحالة كل منهما ، وحينئذ اذا اشتمل دليل على أى شىء من هذا الذى علمته يحال علمك به على ما تقدم فلا حاجة لإعادة الكلام عليه .

الدليل الأول

العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث النتيجة العالم لابد له من محدث[٢] .

وحيث إن الصغرى قد تضمنت حدوث الجواهر والأعراض وهو نظرى وجب إثباته حتى تكون الصغرى مسلمة .

لذلك نسوق إليك قياساً اقترانياً قائلاً الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة ، وكل ملازم للأعراض الحادثة حادث ، وتسليم صغرى هذا الدليل موقوف على أمور :

الأول إثبات أعراض زائدة على الجواهر ، وهذا ضرورى لا يحتاج إلى دليل ، إذ ما من عاقل إلا وهو يشعر بأن فى ذاته أموراً زائدة عليها كاللون والحركة .

والثانى إثبات ملازمة الجواهر للأعراض ، ودليل هذا المشاهدة ، فإنا لم نشاهد جرماً منفكاً عن عرض كما لا نعقل جسماً خالياً عن حركة وسكون ، أو بياض وسواد ، ونحوهما .

الثالث إثبات حدوث الأعراض الزائدة ودليله أنا نشاهد طرو الحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، وهذا التغير علامة الحدوث ، ولا يقال يجوز على ذلك أن العرض الذى طرأ وهو الحركة مثلا أن يكون قبل طروه قائما بنفسه[1] أو انتقل إلى هذا الجوهر من جوهر آخر كان قائما به ، أو كان كامناً فى ذلك الجوهر ثم ظهر ، وعلى ذلك لا يسلم لك حدوث الأعراض فتكون قديمة ، لأنا نقول إن احتمال قيامه بنفسه باطل لأنه يلزم عليه قلب حقيقة العرض ، إذ حقيقته ما قام بغيره ، فلو قام بنفسه لكان جوهراً لا عرضاً ، وأما احتمال انتقاله من جوهر إلى جوهر فهو باطل أيضا ، لما تقدم فى مبحث أحكام العرض[2] وأما احتمال كمونه ثم ظهوره فهو باطل أيضا ، لأنه يؤدى إلى اجتماع الضدين فى المحل الواحد ، فإن الجوهر إذا تحرك مثلا بعد أن كان ساكناً ، وفرضنا أن السكون كامن فيه زمن حركته فقد اجتمع فيه الحركة والسكون .

وإلى هنا سلمت المقدمة الصغرى القائلة الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة . أما الكبرى وهى كل ملازم للأعراض الحادثة حادث فثبوت صحتها ظاهر ، لأن ملازم الأعراض الحادثة لا يصح أن يسبقها ، إذ لو سبقها لانتفت الملازمة ، وإذا لم يصح أن يسبقها يكون حادثاً مثلها .

ولو قال قائل إنى أسلم لكم أن الجواهر حيث كانت ملازمة للأعراض فلا تسبقها ، ولكن كونها حادثة غير مسلم ، لأن حدوثها إنما يسلم إذا كانت الأعراض الحادثة التى لازمت الجواهر لها مبدأ يفتتح عددها وليس هذا بمسلم ، لم لا يجوز أن تكون تلك الأعراض الحادثة لا مبدأ لها ، وما من حادث إلا وقبله

---

(١) هذا الفرض محال لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وإنما يقوم بغيره راجع ص ١٨٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) ذلك أن من أحكام العرض أن الأعراض لا تنتقل من جوهر إلى جوهر ، لأن الا[illegible]ب يلزمه القيام بالنفس ، والعرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره راجع ص ١٨٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

حادث مثله ، وهكذا لا إلى أول ، فتكون الجواهر قديمة ونوع الأعراض الذى لا تنفك عنه الجواهر قديم ، والحادث هو شخص العرض ، ويدفع ذلك بأنه لو سلم لزم التسلسل وهو باطل .

وبهذا البيان سلمت المقدمة الصغرى من الدليل القائلة العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وأما المقدمة الكبرى القائلة وكل حادث لابد له من محدث فمن العلماء من[١] قال إنها ضرورية حتى قال الفخر الرازى إن العلم بها مركوز فى فطرة طبائع الصبيان فإنك إذا لطمت وجه الصبى من حيث لا يراك ، وقلت له إن هذه اللطمة حصلت من غير فاعل لا يصدقك ، ومن العلماء من قال إنها نظرية ، واستدل عليها بأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون الوجود مساوياً[٢] للعدم ، راجحاً عليه بلا سبب ، وهو محال . وتقدم لك فى بحث العلة وفى أحكام الممكن أنه لا يمكن تحقق الوجود أو العدم للممكن إلا[٣] لمرجح .

وبعد ذلك البيان ظهر لك إنتاج الدليل المذكور للمدعى ، وهو أن العالم بجميع أجزائه محتاج إلى محدث ، وهذا الدليل ملاحظ فيه أن علة احتياج الممكن إلى الصانع هى الحدوث .

الدليل الثانى لو تحقق موجود لوجد الواجب ، لكن الموجود قد محقق[٤] ، فالنتيجة الواجب موجود ، وإنما كانت النتيجة ما ذكر لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، ثم إن المحتاج للإثبات فى هذا الدليل هو الملازمة ، وأما المتقدم فهو ثابت بالمشاهدة . ودليل الملازمة أن ذلك الموجود إن كان واجباً فقد تم المطلوب ،

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٨ الطبعة الأميرية .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٢ ؛ دار الطباعة العامرة .

(٣) راجع ص ١٣٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع شرح المواقف وشرح المقاصد الصفحات السابقة نفسها

وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إن كان واجبا فقد تم المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا يخلو عن واحد من أمور ثلاثة ، إما أن ينتهي إلى واجب ، وإما أن يدور أو يتسلسل ، وكل من الدور والتسلسل محال ، للأدلة السابقة فتعين الثالث وهو أن السبب واجب ، وهو المطلوب .

الدليل الثالث لو وجد حادث لوجد الواجب ، لكن الحادث قد وجد ، النتيجة الواجب موجود . أما المقدم فهو ثابت بالمشاهدة ، وأما الملازمة فدليلها أن الحادث لا بد في وجوده من سبب فذلك السبب إن كان واجبا فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا بد له من سبب ، فإن انتهى إلى واجب ، فقد تم المطلوب ، وإن تسلسل لا إلى نهاية فتلك السلسلة لا يخلو حالها ، إما أن تكون ممكنة قبل هذا الآن أولا ، فإن كانت ممكنة يلزم الرجحان بلا مرجح ، لأن الممكن إن وجد كان وجوده لسبب خارج[1] عنه ، وإن لم تكن ممكنة بأن كانت مستحيلة يلزم حدوث الممتنع وهو محال[2] .

الدليل الرابع جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، النتيجة جملة الممكنات محتاجة إلى سبب يعطيها الوجود .

ثم ننظر بعد ذلك في هذا السبب ، فنقول ذلك السبب إما أن يكون عين الجملة ، وإما أن يكون جزأها ، وإما أن يكون خارجا[3] عنها ، ، لا جائز أن يكون عينها لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال بداهة ، ولا جائز أن يكون جزأها لاستلزامه أن يكون الشيء سببا لنفسه ، ولما سبق إن لم يكن هو الأول ولنفسه إن فرض الأول ، وهو محال ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة

---

(1) راجع في ذلك أحكام الممكن في الجزء الأول من هذا الكتاب ، وراجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٤ طبعة دار إحياء العلوم بيروت .

(2) لأن الممتنع يستحيل حدوثه ، إذ أنه واجب العدم فلا يوجد .

(3) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٥ الطبعة السابقة . ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة .

الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات إلا المستحيل ، والواجب ، والمستحيل فاقد الوجود ، فلا يعطيه لغيره ، فتعين أن للممكنات الموجودة موجداً هو واجب الوجود .

الدليل الخامس الممكنات الموجودة متصفة بوجود فذلك الوجود[1] إما أن يكون مصدره ماهية الممكنات أو سواها ، والأول باطل ، لما عرف من أن الممكن لا وجود له ، ولا عدم له من ذاته ، فتعين أن يكون مصدره سواها وهو الواجب بالضرورة ، وهذه الأدلة الأربعة ملاحظ فيها أن علة الحاجة هي الإمكان ، ما عدا الدليل الثانى ، فإن الملاحظ فيه جهة الحدوث .

الأدلة الكونية

إذا نظر الإنسان إلى أى كائن من الكائنات ، وأدرك شيئاً من خواصه ومزاياه ، والكيفية التى تكوّن عليها ، لا يسعه إلا أن يعتقد أن لها موجداً حكيماً ، مختاراً فى تصرفه ، قديماً ، منزهاً عن كل نقص .

وفى كل شىء له آية تدل على أنه موجد

ولإيضاح ما ذكر أسرد لك عدة أمور من الكائنات التى تشاهدها ببصرك ، مع بيان شىء من منافعها ومزاياها :

الحيوان ، النبات ، الهواء ، الرياح ، السحاب ، والمطر ، الرعد ، والبرق ، الأرض وما فيها من الجبال والبحار .

الحيـــوان

إذا نظرت إلى العالم الحيوانى فى مبدأ إنشائه ، ونظرت إلى كيفية تكونه لكفاك فى الجزم بأن له فاعلاً مختاراً ، واجب الوجود ، حكيماً فى صنعه وتدبيره ، بيان

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة ، وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٣٢١ .

ذلك أن الحيوان إذا تناول الطعام وسلمه لآلة فمه ، سحقته ، ومزج باللعاب ليساعد على الهضم ، ثم دفعه إلى معدته وأمعائه ، ليحصل له تمام الهضم ، بسبب الحرارة والعصارات المفرزة ، ومتى تم الهضم تستخلص المادة المغذية ، وتنتقل إلى أعضاء سوى المعدة والأمعاء ، فتؤدى هذه الأعضاء وظيفتها ، فينشأ عن ذلك تطور هذه المادة المغذية إلى أطوار مختلفة ، حتى تلبس صورة الدم ، فعند ذلك تحصل الدورة الدموية المنظفة لهذا الدم مما علق به ، وحينئذ يتوزع ذلك الدم على جسد الحيوان ، فيصل إلى كل عضو حصته ، وتلبس حصة من هذه الحصص صورة من الحيوان ، ومتى حصل التلقيح لبست صورة علقية ، ثم مضغية ، ثم أخذت تتصور وتتشكل وتنمو أعضاؤها إلى أن يكمل تكوينها . وتصير كالحيوان الذى حصلت داخل بنيته تلك الأطوار ، وحصلت فيها الحياة الحيوانية الحساسة ، فصارت حيواناً طبق أصله ، بصيراً ، شاماً ذائقاً ، لامساً ثم ينفصل من أصله ، ويأخذ فى السعى على رزقه حسب نوعه ، وقد تنمو فيه قوة الإدراك على قدر ما يحتاج إليه فى تدبير معيشته ، وقد تزيد على ذلك بمراتب حتى يصير ذلك الحيوان عاقلاً ، عالماً حكيماً ، مدققاً ، يجول فكره فى كل شيء .

لا شك أن الناظر لذلك المصنوع الذى اشترك مع النبات فى بعض الخواص ، كالنمو والاغتذاء ، وقد تولد فى الأصل من الماء والطين ، ووصل إلى ذلك الكمال ، الذى خص به من بين سائر الأجسام ، وتباينت أنواعه ، وأفراده ، يجزم بأن له صانعاً ، حكيماً ، مختاراً ، يخص من شاء بما شاء ، وليس من جنس الحوادث .

كذلك إذا نظرت إلى أنواع ذلك الحيوان تراه قد تنوع إلى أنواع مختلفة فمن حيث ضخامة جسمه ، وعدم ضخامته ، ترى نوعاً منه قد بلغ غاية عظيمة فى الضخامة ، كالفيل ، ونوعاً قد بلغ فى الصغر حدًّا ، حتى صار لا يرى إلا بالآلات المعظمة مثل الميكروسكوبات ، ومع كون هذا النوع قد وصل فى الصغر إلى هذا الحد فله أعضاء مختلفة ، كباقى الحيوانات ، وله معرفة بطرق المعاش ،

وميل إلى ما يلائم ، ونفور عما يضر ، وذكاء يتقي به الأخطار .

ومن حيث التعمير في الدنيا يتنوع أيضاً ، فمنه ما يعيش كثيراً مثل السلحفاة ، فقد قال عنها الإخصائيون إنها تعيش مائتين وعشرين سنة ، والنسر الذهبي يعيش مائتي سنة ، والفيل أكثر من مائة سنة ، والفرس يعيش غالباً ثلاثين سنة ، وهكذا لكل حيوان عمر محدود خاص به ، لا يمكن للعقل أن يقطع بعلة ذلك التخصيص ، ولم يكن ذلك منوطاً بمسكن ، أو معيشة ، أو كبر جسم ، أو صغره .

ومن حيث تناوله الغذاء ترى أن نوعاً منه يتناوله بيديه كالإنسان ، ونوعاً يتناوله بفمه كالبقر والغنم والخيل ، ونوعاً يتناوله بمنقاره كالطيور ، ونوعاً يتناوله بأنفه كالفيل ، ونوعاً يتناوله بلسانه كالحرباء ، فإنها تمد لسانها الطويل بمادة لزجة تختطف به الذباب وأمثاله من الهواء .

كذلك إذا نظرت إليه من جهة ظاهر جسمه وجدت منه ما يكسى جسده بالريش ، الذي يحفظه من الحر والبرد ، ويعينه على الطيران ، ومنه ما هو مكسو بالصوف ، أو الشعر ، أو الوبر ، أو العظم ، كالسلحفاة ، ومنه ما ليس عليه إلا الجلد والبشرة ، كذلك تراه قد اختلفت أنواعه من حيث اختلاف هيآته وأشكاله وكيفية تحصيل رزقه ، وكيفية تناول الطعام ، ومن حيث اختلاف ألوانه ، ومن حيث تفاوت أصواته ، فمنها المطرب ومنها المنكر .

فإذا أضفت إلى هذا الذي علمته من وجوه الاختلاف في الحيوان ما فيه من التركيب العجيب ، وتكوّن الأعضاء ، أو الحواس الظاهرة والباطنة ، ووظيفة كل عضو منها ، ودقائق صنعها ، وانطوائها على الفوائد الجمة ، والمصالح التي بنيت على الحكمة أدركت أن ذلك التخصص لا يتأتى أن يكون اتفاقياً ، بل لابد أن يكون بصنع فاعل حكيم ، مختار ، ليس من جنس الحوادث .

النبـات

النبات يتكون بسبب وضع الحبة أو النواة فى الأرض الرطبة ، وذلك أن الحبة أو النواة إذا وضعت فى الأرض الرطبة ، ومضت مدة عليها ظهر فى الحبة أو النواة من أعلاها شق ، ومن أسفلها شق ، فالشق الأعلى يخرج منه جزء هو الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، والشق الأسفل يخرج منه جزء آخر هو الشجرة الهابطة فى الأرض ، وهى المسماة بعروق الشجرة .

إذا أمعنت النظر قليلاً فى ذلك التكون ، الذى حصل لظهرت لك عجائب يحار فى إدراكها العقول .

أولاً : أن الحب إذا وقع فى الأرض الرطبة واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلى يقتضى أنه يتعفن ويفسـد .

ثانياً : أن الحبة إذا وقعت فى الأرض الرطبة انفخت ، وترتب على ذلك الانتفاخ عادة التفتح ، والانحلال ، من كل الجوانب ، ومع ذلك تراها لا تنشق إلا من الأعلى والأسفل .

ثالثاً : أن النوى مع ما فيه من الصلابة العظيمة التى بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس ينفلق إذا وقع فى الأرض الرطبة ، وانفلاقه يكون من نقرة صغيرة على ظهر النواة ، فتصير النواة نصفين ، يخرج من أحدهما الجزء الصاعد ، ومن الآخر الجزء الهابط .

رابعاً : طبيعة تلك الحبة أو النواة التى تولدت منها الشجرة واحدة ، وتأثير الطبائع والأخلاط والكواكب فيها واحد ، ومع هذا يخرج شجرتان إحداهما خفيف صاعد ، والأخرى ثقيل هابط ، مع اتحاد الطبيعة ، والماء ، والهواء والتربة .

خامساً : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب ، لا تنفذ المسلة القوية فيه ، ومع هذا فإنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة ، كأنها مياه منعقدة ، بحيث لو دعكها الإنسـان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم إنها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة .

سادساً : أنه يتكون فى تلك النواة أو الحبة شجرة ، فيها طبائع مختلفة ، **قشرها** له طبيعة خاصة ، وجرمها المستور بذلك القشر له طبيعة خاصة ، **ويصلح** لما لا يصلح له القشر ، كذلك يقال فى الأوراق والأزهار والثمار .

سابعاً : أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة ، فبعضها يكون اللب فى الداخل ، **والقشر** فى الخارج مثل اللوز ، وبعضها يكون بالعكس مثل المشمش ، والخوخ كذلك تباين أنواع النباتات ، مع اتحاذ التربة وجميع لوازم النمو ، فمنها أنواع كثيرة لا تحس بشىء ، فالتحقت بالجماد ، ومنها ما يحس فالتحق بالحيوان ، كالنوع المسمى بالسنط الحساس ، الذى إذا لمس وحرك ، أحس وانضمت وريقاته على عصار يغرى الذباب ، فيسقط عليها ، فإذا أحست به انطبقت عليه ولا تتركه حتى تمتص رطوبته ، ثم تتركه ميتاً لم يبق منه سوى القشر ، ويسمى آكل الحشرات .

هذه التباينات فى الأنواع ، والخواص ، والأثمار ، وعدمه ، والطبائع ، مع اتحاد التربة والماء ، والهواء ، والتكوين ، على خلاف ما تقتضيه الطبيعة ، ويقضى به العقل فى بادىء النظر ، دليلٌ على أن ذلك الحاصل ليس حصوله اتفاقياً ، ولا اقتضته طبيعة ، بل هو بفعل فاعل حكيم ، مختار ، قال تعالى ﴿ **وفى الأرض قطعٌ متجاوراتٌ وجناتٌ من أعنابٍ وزرعٌ ونخيلٌ صنوانٌ وغير صنوانٍ يسقى بماءٍ واحد ونفضلُ بعضها على بعضٍ فى الأكل إنَّ فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾

الكواكب

ذكر علماء الهيئة أن أفراد الكواكب قد تباينت فى الأوصاف من جهات متعددة ، فبعضها كبير ، وبعضها صغير ، بالنسبة إلى ذلك الكبير . أنظر ما قالوه فى جرم الشمس والأرض ، ومنها القريب منا ومنها البعيد ، ومنها بطىء السير ومنها سريعه ، حتى قيل إن المشترى يسير ثلاثين ألف ميل فى الساعة ،

ومنها ما نوره أصلي كالشمس ، ومنها ما نوره مكتسب كالقمر ، ومنها ما فيه حرارة كالشمس ، ومنها ما لا حرارة فيه كالقمر ، ومنها الشمالي ، ومنها الجنوبي ، ومنها المتوسط .

وهي قائمة في الفضاء سائرة في أبراجها ومنازلها بغاية الضبط ، والإحكام ، بحركات مختلفة ، ودورات متنوعة ، تضبط بها الأوقات ، ويُعلم منها السنون والأشهر ، والأيام والساعات ، وتمتاز الفصول بترتيب تحار فيه العقول .

أضف إلى ذلك ما يعود على الحيوان والنبات والمعادن من المنافع بواسطة هذه الكواكب .

لا شك أن تخصيص كل فرد من أفراد هذه الكواكب بما اختص به مع التساوي في الجسمية ، وأمور أخرى ، دليل قاطع على أنه لابد لذلك التخصيص من مخصص ، مختار ، عالم بالحكم والمصالح ، المترتبة على وجود كل فرد بوصفه الخاص به .

الهواء والريح

الفرق بين الريح والهواء إنما هو بالتحرك وعدمه ، فإن كان متحركاً سمي ريحاً ، وإلا سمي هواء ، وبسبب التحرك تنوعت الريح إلى أنواع متعددة ، واختص كل منها بمزايا ، ومنافع ، فمنها الجنوبي ، ومنها الشمالي ، ومنها الشرقي ، ومنها الغربي ومنها الحار ، ومنها البارد ، ومنها الشديد ، ومنها الضعيف ، ومنها البطيء في سيره ومنها الضعيف ، ومنها الزوبعة ، وهي الريح التي تدور حول نفسها شبه منارة

هذه الريح التي تنوعت إلى تلك الأنواع قد قامت بمنافع سكان الأرض فتسوق السحاب إلى مواقع مطره ، وتلقح الأثمار بنقل مادة التلقيح من أعضاء التذكير إلى أعضاء التأنيث ، وتلطف الحرارة وتسوق السفن في البحار .

نظرة واحدة إلى ذلك التنوع ، وتخصيص كل نوع بمزية ، وفائدة تعود على

المصنوعات ، أو ضرر يترتب على ذلك النوع ، قد دل دلالة واضحة على أن ذلك بصنع فاعل ، مختار حكيم .

أما الهواء ففائدته تعود على كل نام ، نباتاً كان أو حيواناً ، ولولاه لما نما النبات ولا عاش الحيوان .

السحاب والمطر والرعد والبرق

الذى يعنينا فى هذا الموضوع هو التعريف بأن وجود هذه الأشياء مرتبا عليها منافع للناس ، وثمرات للعالم ، يدل على أن لها موجداً حكيماً مختاراً فى فعله يفعل ما يشاء ويختار .

أما النظر إلى ما وراء ذلك ، ومعرفة ما تكونت منه وما نشأت عنه ، فلا يعنينا فى هذا المقام ، لأن مقصودنا ليس متوقفاً عليه ، لهذا نضرب صفحاً عن بيان الخلاف الواقع بين علماء الإسلام ، وغيرهم فى بيان ماهية هذه الأشياء ، وما تكونت منه ، ونسير فى طريقنا ، فنقول إذا نظرت إلى السحاب تراه يسير بين السماء والأرض ، بدون احتياجه إلى شىء ، يرتكز عليه ، لا ينزل إلى الأرض ولا ينكشف،مع أن طبع السحاب لا يخلو عن واحد من الأمرين . إما النزول إلى الأرض وإما الانكشاف ، لأنه لو كان خفيفا لطيفاً ينبغى أن يصعد وينكشف ، ولو كان كثيفا ينبغى أن ينزل إلى الأرض ، كذلك تراه لا يدوم بل يوجد بمقدار مخصوص ، لأنه لو دام عظم ضرره من حيث إنه يستر ضوء الشمس ، ويكثر الأمطار ، ولو انقطع عظم ضرره ، لأنه يقتضى القحط .

فوجوده على هذا النحو ، وفى بعض الأحوال دون البعض ، دليل على أن له خالقاً مديراً مختاراً قادراً على ما يريد .

أنظر إلى الأمطار نرى القطرات التى تنزل إلى الأرض ، تارة تكون كبيرة وتارة تكون صغيرة ، وتارة تكون قريبة من بعضها ، وتارة تكون بعيدة عن بعضها ، كل

هذا التفاوت يقع مع أن طبيعة الأرض التى ينزل إليها المطر واحدة ، وطبيعة الشمس المسخنة واحدة .

وأما الرعد والبرق فقد ترتب على وجودهما فوائد كثيرة ، منها تحليل مياه السحاب ، بسبب حرارة النور وحركاته وحركات الرعد ، مع ما فيها من استدلال سكان البوادى على مواقع سقوط المطر فوجودهما وترتب هذه الفوائد عليها بخصوصها لابد له من مخصص مختار فى تصرفه .

الأرض وما فيها من الجبال والبحار

الأرض بحسب طبيعتها قد اشتملت على قسمين : ماء ويابس .

أما الماء فهو المحيطات والبحار ، ومساحتها تبلغ ثلاثة أرباع سطح الأرض ، وهى مسكن الأمم المائية ، ومصدر الجواهر البحرية ، وتلك الأمم التى تسكنه أنواع مختلفة ، كبار وصغار ، تنمو وتسكن فى أماكن مخصوصة ، حسب أجناسها ، وقد خصت تلك المحيطات بالمد والجزر ، والتيارات السطحية والسفلية ، والأمواج التى كالجبال ، وبالملوحة الملازمة لمائها ، التى لولاها لأنتن الماء ، فأهلك الحرث والنسل ، كما سخرت للبشر ، فيركب الفلك التى تجرى فيها ويخوض لجتها .

وأما الجزء اليابس وهو ربع سطح الأرض ، فمنه جبال ومنه أودية ، وسهول وكهوف ، ومعادن ، وكل نوع من هذه الأنواع مع كونه أرضاً ويابساً خص بمزايا لم توجد فى الآخر .

أنظر إلى الجبال فهى مسكن الوحوش والطيور ، ومنبت الأشجار الشامخة التى هى مادة الأخشاب ، والوقود ، وهى الحافظة للبقاع المسكونة من الرياح الحارة والباردة ، ومع هذا فمنها ذو المنظر البهيج والنبات ، ومنها الأجرد الذى لا يصلح إلاّ مادةً لبناء الدور والحصون .

إنظر إلى الأودية : فمنها ما يخيل إليك أنه جنة نعيم ، كالبساتين التى جمعت

أنواع الفواكه ، والمشمومات ، والمناظر الجميلة ، ومنها ما هو كدار الجحيم ، مثل وادى الموت الكائن قرب « جاما » ، فإنه واد بطنه رمضاء محمومة ، وقفر لا نبات به ، ولا حيوان فيه ، فلا يحله طائر ، ولا تدب فيه دابة ، ولا يكمن فيه وحش ، إلا ويعاجله الموت ، ولا يرى فيها إلا الرمم البالية ، من عظام الحيوانات وهوالك الحشرات .

أنظر إلى الكهوف ترى بعضها حصنا ، تأوى إليه الحيوانات وتتحصن به ، مثل الكهوف التى تسخن فى الشتاء ، فإنه يأوى إليها من الحيوانات ما لا يقوى على برد الشتاء ، وترى بعضها كهف موت لا يدخله حيوان إلا مات فى الحال ، لأنها متنفس جبل نارى ، قد خمد ، وبقى من متنفسه هو إلى سأم يقتل من يستنشقه .

أما السهول : وهى المواضع الصالحة للزراعة فهى متوسطة بين الصلابة والرخاوة ، لأنها لو كانت صلبة لا تصلح للزراعة ، ولو كانت رخوة لغاصت فيها أقدام الحيوانات ، وهى مع ذلك متنوعة التربة ، يناسب كل جزء منها نباتا لا ينبت فيها سواه .

وأما المعادن المتولدة فى أحشاء الأرض ، فهى متباينة الأنواع مختلفة الخواص صالحة لمنافع سكان الأرض منها الجامد ومنها السائل ، ومنها قابل للذوبان ، وغير قابلة ، ومنها ذو اللون الأحمر ، والأصفر ، والأبيض ، وغير ذلك ، تأمل أيها الناظر قليلا فى جعل معظم أجزاء الأرض ماء ، والقليل يابساً ، وتخصيص الماء بتلك الخواص التى سمعتها ، وتنوع اليابس من الأرض إلى جبال مختلفة الخواص والمناظر والمزايا ، وإلى أودية ، بعضها دار نعيم ، وبعضها دار جحيم ، وإلى كهوف بعضها حصون ، وبعضها مميت ، وإلى سهول تنبت أنواعاً متعددة ، كذلك إلى المعادن التى اشتمل عليها بطن الأرض من ذهب ، وفضة ، ونحاس ، وحديد ، وغير ذلك ، وما خص به كل نوع من المزايا [والكل أرض] ، علم أن لها موجوداً ، مختاراً فى عمله ، ليس من جنس المخلوقات ، وإلى هنا انتهى الكلام

على الأدلة العقلية والكونية الدالة على وجود إله مختار حكيم قديم .

هذه الأدلة العقلية والكونية أنتجت أن للعالم صانعاً مختاراً فى إيجاده ، كَوْنَ ذلك العالم على هذا الوجه المشاهد ، بدون اضطرار ، ولا إيجاب [أما كون ذلك الصانع يسمى بلفظ الجلالة أو بأى اسم من أسمائه الحسنى فهذا طريقه الشرع ليس إلا] ، فليس العالم موجوداً بالعلة ، ولا بالطبيعة .

والفرق بين الفاعل بالاختيار ، والفاعل بالطبع ، والفاعل بالعلة أن الفاعل **بالاختيار** هو الذى يصح منه الفعل والترك ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما **الفاعل بالطبع** فهو الذى ينشأ الفعل عنه بطبعه ، وحقيقته من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ، مع التوقف على وجود شرط ، وانتفاء مانع كتأثير النار فى غيرها ، فإنه موقوف على وجود شرط ، وهو المماسة ، وانتفاء مانع ، وهو رطوبة الجسم ، ولا إرادة للنار ، ولا اختيار ،[1] بلا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الإصبع مع حركة الخاتم ، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها ، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها ، لأنه قد يتخلف الشرط أو يوجد المانع .

وقد نسب بعض الكاتبين للحكماء القول بأن العالم موجود ، بالعلة ، أو الطبيعة ، فينبغى أن نلم بطرف منه ، لأجل أن يتيسر الرد عليه وإليك البيان حسب ما نقله بعض الكاتبين !

زعمت الحكماء أن العالم موجود بالعلة أو بالطبيعة ، وبعد ذلك اختلفوا فى كيفية تكون العالم ، فذهب المتقدمون منهم إلى أن الإله المعبود بحق لما كان واحداً

---

(1) هكذا فى المطبوعة ويبدو أن الكلام فيه نقص واضح ، وهو : و أما الفاعل بالعلة فهو الذى ينشأ عنه الفعل بدون اختيار ، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ، ولا على انتفاء مانع ، بل يوجد عنه الفعل بالإيجاب ، لأنه علة تامة توجب معلولها ، والمثال الذى ذكره حركة الإصبع وحركة الخاتم ، يدل على ذلك ، فإن حركة الخاتم ترتبت على حركة الإصبع بدون اختيار منه .

من كل الوجوه ، لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول بطريق التعليل ، ولهذا العقل جهات ثلاث : وجوبه بالغير ، ووجوده من المبدأ الأول ، وإمكانه فى ذاته ، فبالاعتبار الأول صدر عنه نفس الفلك ، وبالاعتبار الثانى صدر عنه العقل الثانى ، وبالاعتبار الثالث صدر عنه الفلك وهكذا إلى أن صدر عنه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وقد تقدم فى بحث العلة إبطال ما استند[1] إليه هذا الفريق على فرض تسليمه وإقامة الأدلة المثبتة أن الله متصرف بالاختيار .

وذهبت الطائفة الأخرى من الفلاسفة إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات ، وإن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس ، لا يتناول شيئاً وراءه ، وعرفت هذه الطائفة بالماديين .

وقد تفرقوا شيعاً فى كيفية تَكَوُّن العالم ، والجدير بالاعتبار والرد عليه ما رجع إليه المتأخرون من الماديين ، وإنى سأبين تلك الشبه التى دعتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية ، من وجود إله ، مختار فى تصرفه ، ثم أبين ملعبهم فى كيفية تكوُّن العالم على ذلك الشكل الذى نشاهده .

شبه الماديين

شبه الماديين التى دعتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية من وجود إله ، واجب الوجود ، مخالف للعالم ، فى أوصافه ، موجد للعالم من العدم ، مختار فى تصرفه ثلاثة :

الأولى : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا موجوداً ليس من جنس العالم ، ولا مجرداً عن خواصه ، وحيث إن العقل لا يمكنه أن يتصور موجوداً مخالفاً للعالم ، فى

(١) راجع ص ١٥٤ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

جسميته ، وتشخصه ، وجميع خواصه ، فلا يمكن أن يصدق بوجوده لأن الحكم فرع التصور .

الشبهة الثانية : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، فقولكم : إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

الشبهة الثالثة : خلو كثير من الكائنات عن حكمة ومصلحة في وجوده ، وهذا علامة كون وجود هذه الأشياء ليس بطريق الاختيار ، بل جاء بطريق الضرورة ، وغيره يحمل عليه ، فقولكم إن هذه الكائنات وجدت بطريق الاختيار غير مسلم ، بل طريقها الضرورة .

هذه هي الشبه التي نقلت عن هذه الطائفة وأطلعت عليها ، وقد بنوا على هذه الشبه العدول عن الاعتقاد بوجود إله منفرد ، مختار في تصرفاته ، والمصير إلى معتقد اختاروه مذهبا لهم نذكره على طريق الاجمال .

مذهب الماديين في تكوّن العالم وأصله

أصل هذا العالم علويا وسفليا أمران : المادة وحركتها ، وهما قديمان متلازمان من الأزل ، لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى ، والمادة هي الجواهر الفردة الصغيرة جدا ، المنتشرة في الخلاء ، والحركة هي حركة الجواهر الفردة .

وقالوا : إن هذه الكائنات وتلك الصور ترتبت على المادة وحركتها من قبيل ترتب المعلول على علته ، فليس للمادة وحركتها إدراك ، ولا قصد في تكوين شيء منها ، وكيفية تكون ذلك العالم على الحال الذي نشاهده أو نعلمه ، أن أجزاء المادة تجمعت على كيفيات مخصوصة ، وبواسطة ذلك التجمع على تلك الكيفية ، وحدث أجسام صغيرة ، ثم إن هذه الأجسام الصغيرة تجمعت على بعضها بناموس الجاذبية ، فتكونت كرة ، ودارت تلك الكرة على محورها ، والتهبت بمقتضى نواميس أخرى ، وكانت تلك الكرة هي الشمس . واستمرت

تلك الكرة فى دورانها ، فانفصل عنها بمقتضى هذه الدورات بقية الكواكب ، ومن جملة الكواكب التى انفصلت عنها أرضنا ، التى نحن عليها ، وبعد أن انفصلت الأرض دارت على محورها مدة من الزمان ، وبواسطة تلك الدورات أخذت تبرد قشرتها ، وتتكون طبقاتها ، وتتولد المعادن والحيوانات والنباتات ، هذا مذهبهم فى أصل العالم وكيفية تكونه على طريق الإجمال .

إبطال شبه الماديين

تتلخص الشبهة الأولى فى أن العقل لا يمكن أن يتصور موجودا ليس من جنس المخلوقات ، فلا يكون جسما ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا آخذاً قدراً من الفراغ ، وحيث لا يمكن تصور موجود بهذه الصفة فلا يمكن التصديق بوجوده ، لأن التصديق بالوجود فرع التصور .

ولرد هذه الشبهة نقول : قد اتفقتم معنا على أن تكَوُّن العالم سواء كان علويا أو سفليا على هذه الصورة التى نشاهدها حدث بعد أن لم يكن ، ولا أظنكم تخالفوننا فى أن ذلك العالم بلغ من العظمة والصنع الغريب والإتقان والإحكام حدًّا يعجز أكبر مفكر وصانع مخلوق عن أن يصنع مثله ، ولا شك أن العقل يجزم بأن اتقان الأثر يدل على عظمة المؤثر ، والمبدع ، ألا ترى إلى ما يشاهد من الآثار العظيمة الباقية من زمن الأمم الغابرة ، فهو من الأدلة على رقى تلك الأمم ، وتقدمها فى العلوم والصنائع ، كما أنك إذا شاهدت آلة متقنة الصنع فإنك تستدل بجودة صنعتها على أن صانعها محكم لصنعته ، متقن لعمله .

إلى جانب هذا أنظر إلى منزلة الإنسان من حيث الإدراك تجد أنك لو قارنت بين ما يجهله وما يعلمه ، وسلكت طريق الإنصاف لكانت نسبة المعلوم إلى المجهول كنقطة ماء من بحر ، أو ذرة من رمال بر ، وبل لو نظرت إلى الأشياء التى دخلت تحت دائرة معلوماته ، تجده يجهل كثيرا من مباحثها ، بعد إعمال فكره وكثرة بحثه ، أنظر إلى المؤلفين للكتب الذين لم يقدموا على التأليف عادة فى أى فن من الفنون إلا بعد تمكنهم ووثوقهم من أنفسهم فى هذا الفن ، تراهم قد وقفوا

أمام بعض المباحث ، وقفت أفكارهم واعترفوا بالعجز والتقصير .

أنظر إلى المجتهدين المشهود لهم بقوة الفكر وبعد النظر وحصول كل مجتهد على كل ما يؤهله للبحث في فنه ، تجد الخلاف بينهم قائماً في مواضع كثيرة بل تجد التوقف منهم والاعتراف بالعجز .

أنظر إلى الفلاسفة تجد الطائفة المتأخرة تفند قول الطائفة المتقدمة ، وتصف علومها بأنها حديث خرافة .

أنظر إلى حاسة السمع ، والبصر والشم ، والذوق واللمس ، فإنا نعتقد أن كل حاسة تدرك ما هو من خواصها .

ولكن كيفية الإدراك لا نعلمها علماً يقينياً ، وأظن أن سرد هذه الجزئيات كاف في بيان مقدار جهل الإنسان بحقائق كثيرة ، ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ فهل بعد إدراك عظم هذه المخلوقات ، الدال على عظمة المبدع ، وثبوت جهل الإنسان بأكثر الأشياء ، تقولون إن عقولنا لا يمكن أن تتصور موجوداً ليس جسماً ، وتجعلون عدم تصور العقل دليلا على عدم الوجود ، في حين أنكم تعترفون بأن هناك حقائق كثيرة نجهلها ، ولا يتصورها عقلنا ، ومع ذلك لا يمكنكم أن تقولوا إن عدم التصور دليل على عدم الوجود .

وفي ظني أن الذي سهل عليكم هذا ، هو قياس الغائب على الشاهد ، فلما رأيتم في الشاهد أن الموجود لا بد أن يأخذ قدراً من الفراغ ، ولابد أن يكون جسماً أو مادة جسم ، أو صورة جسم ، قستم ذلك الغائب عليه ، ورتبتم عليه ذلك الإنكار ، ولو علمتم بقول الأكابر من رؤسائكم ما تعلقتم بهذه الشبهة ، ولرجعتم عما اعتقدتم ، فقد نسب إلى الأكابر من الماديين أنهم قالوا : إن قياس الغائب على الشاهد قياس خداع ، لأنه كثيراً ما يخدع الإنسان ، ويوقعه في الغلط ، فلا يصح التعويل عليه ، وقد رأينا في الحوادث مصنوعات كثيرة قد استدل بجودة صنعها على أن صانعها حكيم واكتفى بهذا .

أما التطلع لما ورا ذلك ، من أن الصانع أبيض ، أو أسود ، طويل أو قصير ،

فإنه يعد من قبيل العبث المحض ، فما بالك بخالق الخلق تعالى الله عما يقولون علوا كبيراً .

وبالجملة فحيث قد ظهر لكل ناظر أن سندهم فى هذه الشبهة هو قياس الغائب على الشاهد وهو دليل فاسد باعتراف أكابرهم ، فقد تجردت الشبهة عما يثبتها فلا يعول عليها .

رد الشبهة الثانية

حاصل هذه الشبهة أن وجود شىء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، يعجز العقل عن تصوره ، وحيث عجز العقل عن تصوره ، فيمتنع التصديق به ، فقولكم إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

ولرد هذه الشبهة يقال : إن الذى دعاكم إلى عدم تسليم هذه المقدمة ، هو أنكم نظرتم إلى النابغين من بنى الإنسان فى صنائع مختلفة ، فأدركتم أن الشخص مهما ارتقى فى صنعته ، ونبغ فى معلوماته ، لا يمكنه أن يوجد شيئاً من العدم ، ونتيجة نبوغه لا تتعدى إحكام الصنعة ، وإتقانها ، خصوصا وأنكم لم تشاهدوا شيئا حدث من لا شىء ، ويظهر أنه انضم إلى نظركم إلى النابغين من بنى الإنسان اعتقادكم مساواة صفات الإله الخالق لصفات المخلوقين ، من جميع الوجوه ، وغفلتم عن أن مرتبة الصفة تتبع مرتبة الذات ، فحكمتم بأن كل ما استحال على العباد استحال على الإله ، والعباد لا يقدرون على إيجاد شىء من لا شىء فكذلك الإله ، وهذا أيضا من قياس الغائب على الشاهد ، وهو خطأ محض لا يصح الاعتماد عليه كما صرح بذلك أكابر الماديين .

فقولكم إن عدم تصور عقولنا وجود شىء من لا شىء يمنع من التصديق به غير مسلم ، فكثيراً ما وقف العقل حائراً أمام حقائق كثيرة ، لم يدرك كنهها ، ولم يكن عدم إدراكه لها دليلا على عدم وجودها ، فكذلك عجزه عن إدراك وجود

الأشياء من العدم لا يدل على عدم الحصول ، وإنما يدل على أن عقل الإنسان مهما كمل ، ونبوغه مهما ارتقى ، فليس في الإمكان أن يحيط بكل الأشياء ، وهذا شأن المخلوق

رد الشبهة الثالثة

حاصل هذه الشبهة أنهم قالوا إنا نشاهد أموراً كثيرة من الكائنات لا مصلحة في وجودها ، ولا حكمة تقتضيه ، وهذا يدل على أن حدوثها كان بطريق الضرورة ، لا بطريق الاختيار ، وما لم يشاهد من هذا يحمل على ما شوهد .

ولرد هذه الشبهة نقول : إن أيَّ كائن من الكائنات لم يخل وجوده من حكمة تقتضيه ، ومصلحة تترتب على وجوده ، غاية الأمر أن بعض الحكم تدركه العقول السليمة ، والبعض يخفى عليها ، فما وصلت عقولنا إلى إدراكه فالأمر فيه ظاهر ، وما لم تصل عقولنا إلى إدراكه نجزم بأن له حكمة ، لأن كثيرا من الأشياء يدرك البعض منا حكمته ، والبعض الآخر لا يدرك ، وبعض الأشياء لا تظهر لنا حكمته اليوم ، وتظهر غدا ، وهكذا . ولا شك أن هذا يدل على أن منشأ عدم الإدراك هو قصور بعض الأفهام لا خلو الكائن عن الحكمة .

وإلى هنا انتهى رد هذه الشبه الثلاث التى دعتهم إلى العدول عن الاعتقاد بوجود إله ، منفرد ، مختار ، وحيث تبين أنها باطلة لا يصلح التعويل عليها ، فقد انتفى المانع من الاعتقاد بوجود الإله المنفرد المتصف بصفات الألوهية .

بقى الكلام فى النظر فى معتقدهم الذى تقدم بيانه

وقد تضمن ثلاث دعاوى

الأولى أن المادة وحركتها قديمتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى .

الثانية أن تكوُّن العالم على الشكل الذى نشاهده حادث .

الثالثة أن ذلك التكون حدث عن المادة وحركتها حدوث المعلول عن علته ، فالمادة وحركتها علة ، والعالم المتكون على هذا الشكل معلول .

أما الدعوى الثانية المتضمنة أن تكوّن العالم على هذا الشكل الذى نشاهده حدث بعد أن لم يكن ، فنقول بها ونسلمها ، **وأما الدعوى الأولى** المتضمنة أن المادة وحركتها قديمتان فنمنعها ونقول فى ردها :

لا يخفى أن المادة لا تخلو عن صورة تقوم بها ، ولا يمكن أن يتصور وجود المادة خالية عن كل صورة ، كما لا يتصور وجودها غير متحيزة ، وحيث كانت لها صورة ، فلا بد أن تكون هذه الصورة حادثة ، لأنه يطرأ عليها الانحلال وتخلفها الصورة التى تلبسها المادة عند تكون جسم منها ، وكل ما يطرأ عليه الانحلال يستحيل عليه القدم ، وإذا كانت تلك الصور حادثة وجب أن تكون المادة حادثة ، لأنها لو كانت قديمة لترتب على قدمها وجود حوادث لا أول لها ، وهى الصور التى تلبسها ، وهذا باطل لدليل بطلان التسلسل المتقدم . وإذا كانت المادة حادثة ، فلا بد لها من محدث ، واجب الوجود لذاته ، كما تقدم فى مبحث دليل الوجود .

وحينئذ **بطلت الدعوى الأولى** المتضمنة قدم المادة ، ومعلوم أنه إذا كانت المادة حادثة ، فحركتها حادثة بالضرورة .

وأما الدعوى الثالثة المتضمنة أن المادة مع حركتها علة فى تكون العالم على هذا الشكل فباطلة أيضا ، للدليل الآتى ، وحاصله أن قولكم : المادة مع حركتها علة ، إما أن يكون المراد من العلة العلة بالمعنى المصطلح عليه ، وهى التى يلزم من وجودها وجود المعلول ، بدون توقف على شىء آخر ، من وجود شرط ، أو انتفاء مانع ، (لأنها لا تسمى علة إلا إذا كانت كذلك) ، وإما أن يراد من العلة ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، إن وجد الشرط وانتفى المانع ، فتكون مرادفة للطبيعة . فإن أردتم الأول نقول فى الرد عليكم إن العقل يحكم بأن الشىء لا يتخلف عن علته المستلزمة له البتة ، فإن كانت علته حادثة حدث المعلول

عقب تحققها بدون تأخر ، وإن كانت قديمة كان قديما تبعا لها ، وإلا لزم وجود العلة بدون معلولها ، وهو محال . وحينئذ يقال يلزم على كون المادة وحركتها علة فى تكون العالم العلوى والسفلى واحد من أمرين ، إما قدم المعلول والعلة ، وقد قلتم إن المعلول حادث ، وإما حدوث العلة والمعلول وقد قلتم بقدم العلة .

وإنما جاء هذا التلازم لأن العلة متى[1] تحققت تحقق المعلول ، فإن تحققت فى الأزل تحقق المعلول فى الأزل أيضا ، وهو خلاف مذهبكم ، وإن تحققت فيما لا يزال تحقق المعلول أيضا فيما لا يزال ، فيكون كل منهما حادثا ، وكون العلة حادثة خلاف مذهبكم ، فبطل قولكم إنها علة وقديمة .

وإن أردتم المعنى الثانى وقلتم إن تحقق العلة فى الأزل لا يلزم منه تحقق المعلول فى الأزل ، لأن العلة إنما يصدر عنها المعلول إذا وجد المقتضى وهو الشرط ، وانتفى المانع ، ولم يوجد الشرط فى الأزل أو وجد المانع فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ، نبحث معكم فى ذلك الشرط المنعدم والمانع الذى تحقق ، ونقول : انعدام ذلك الشرط فى الأزل إما لمانع متحقق فى الأزل أو لفقد شيء آخر .

لا جائز أن يكون لمانع لأن المانع حينئذ قديم فلا يزول ، وحيث كان وجود العالم موقوفاً على وجود الشرط ، ولا يوجود الشرط إلا إذا زال المانع والمانع لا يزول لقدمه ، فلا يوجد الشرط ، فلا يوجد العالم ، لأن وجوده مرتبط بوجود شرطه ، ووجود الشرط موقوف على زوال المانع ، وزوال المانع محال ، لأنه يلزم عليه عدم[2] القديم ، وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر ، فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع سبق ، ولا يصح أن يكون لتخلف شرط آخر ، لأنا نقول فى ذلك الشرط الآخر ما قيل فى الذى قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال . فما أدى إليه وهو أن المادة لا يصدر عنها تكون العالم إلا

---

(١) فى المطبوعة لأن العلة شيء .. الخ وهو خطأ مطبعى ، والصواب ما كتبناه .

(٢) الأولى أن يقال : لأنه يلزم عليه انعدام القديم . وانعدام القديم وزواله محال .

إذا تحقق الشرط محال .

وإن كان صدور المعلول عن العلة موقوفا على انعدام المانع المتحقق فى الأزل فهو باطل أيضا ، لأن ذلك المانع إن زال لزم انعدام القديم ، وهو محال وإن بقى لزم عدم وجود العالم وهو باطل بالمشاهدة ، فبطل حينئذ كون المادة قديمة وعلة .

وقد قام الدليل القاطع على أن موجد العالم إله متصف بجميع صفات الكمال ، فيكون هو الموجد للمادة كما أثبت الدليل أنه موجد للكائنات بطريق الاختيار ، لا بطريق العلة والضرورة والله أعلم .

توحيده تعالى[1]

الوحدة هى عدم التعدد ، ولها أنواع : وحدة الذات ، ووحدة الصفات ، ووحدة الأفعال .

أما وحدة الذات فتحتها نوعان : الأول عدم تركب ذات البارى من أجزاء ، والثانى عدم وجود ذات أخرى واجبة الوجود .

وأما وحدة الصفات فتحتها نوعان أيضا ، الأول عدم وجود صفة للحادث تماثل صفة البارى .

والثانى عدم وجود صفتين له من جنس واحد كقدرتين مثلا .

وأما وحدة الأفعال فمعناها عدم وجود مشارك له فى التصرف .

أما النوع الأول من وحدة الذات ، فيقال فى إثباته لو كانت ذاته مركبة من أجزاء لكان وجود ذاته محتاجاً إلى وجود أجزائه ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كون ذاته مركبة من أجزاء ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

وجه الملازمة أن كل مركب من أجزاء لابد فى تحققه من تحقق أجزائه ، لأنها مادته ، محال أن يتحقق الشيء بدون تحقق مادته ، ووجه بطلان التالى أنه قد ثبت أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، بمعنى أنه ليس محتاجاً فى وجوده إلى غيره ، سواء كان ذلك الغير مؤثراً ، أو مادة ، والجزء غير الكل ، فلو لم يبطل هذا التالى لكان الواجب محتاجاً إلى غيره[١] وهو مصادم لما ثبت بالعقل .

وهذا الدليل يبطل التركيب خارجاً وعقلاً ، أما خارجاً فظاهر ، وأما عقلاً فلأن الأجزاء العقلية لابد لها من منشأ فى الخارج تنتزع منه ، فلو ثبت التركب عقلاً لكان من لازمه ثبوته خارجاً ، وقد انتفى التركيب خارجاً[٢] ، فلا يمكن ثبوته عقلا ، للتلازم بينهما ، وإن لم يكن لتلك الأجزاء الذهنية منشأ انتزاع فى الخارج لا يقال لها أجزاء عقلية ، بل مجرد اعتبار كاذب لا ينظر إليه ، ولا يترتب عليه حكم .

وأما النوع الثانى من وحدة الذات فله أدلة كثيرة نقتصر على أربعة أدلة منها :

(١) لو فرضنا إلهين مثلا لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر فى الألوهية ، ولأجل تحقيق معنى التعدد وتميز كل منهما عن الآخر يجب أن يوجد فى كل منهما من الأوصاف ما به يتميز عن الآخر ، فهذا الذى حصل به التمايز إما أن يكون صفة كمال ، أو لا ، فإن كان الأول فالخالى عنه يكون ناقصاً فلا يكون إلها ، وإن لم يكن صفة كمال ، فالموصوف به يكون موصوفا بما لا يكون كمالا ، فيكون ناقصاً ، فلا يكون إلها ، فيكون ملخص الدليل أنه لو تعدد الإله لكان أحد الألهة ناقصاً لكن كونه ناقصاً باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو التعدد فثبت أنه واحد .

---

(١) لأن الواجب على هذا الفرض مركب من أجزاء ، والجزء غير الكل بالاتفاق ، فيكون الواجب محتاجاً إلى أجزائه ، وهى غيره ، واحتياج الواجب إلى غيره محال ومصادم للعقل .

(٢) انتفى التركيب خارجا بالدليل السابق ، لأنه يلزم عليه الاحتياج إلى الغير . ويترتب عليه انتفاء التركيب عقلا .

(٢) لو كان هناك إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً فى إيجاد العالم وتدبيره ، أو لا ، فإن كان كافياً كان الثانى ضائعاً ، غير محتاج إليه ، ولزم عدم وجوب وجوده ، لأن وجوب الوجود إنما يثبت للإله ضرورة توقف وجود الحوادث عليه ، لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان وجوده جائزاً ، فلو فرضنا إلها لا يتوقف وجود الحوادث عليه ، لم يثبت وجوب الوجود له ، لأنه لو فرض عدمه يكون وجود الحوادث حاصلا بالإله الواجب الوجود ، وحيث ثبت الاستغناء عنه فلا يكون إلها ، وإن لم يكن أحد الإلهين كافياً فى إيجاد العالم وتدبيره ، وكان لا يحصل وجود العالم إلا بهما ، كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون إلها .

(٣) لو تعدد واجب الوجود لما وجدت[1] الممكنات ، لكنها قد وجدت ، فبطل ما أدى إلى عدم وجودها ، وهو التعدد ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب ، أما بطلان التالى فضرورى لا يحتاج إلى برهان .

وأما الملازمة فنظرية ودليلها أنه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل واجب تعين وتشخص يخالف تعين الآخر وتشخصه ، وهذا ضرورى فى كل متعدد (والتشخص الوجود على النحو الخاص) ، ومن المعلوم أنه يلزم من اختلاف التعينات والتشخصات اختلاف الصفات الثابتة للذوات المتعينة ، لأن الصفة إنما تتعين وتنال ثبوتها الخاص بها بتعين وتشخص ما ثبتت له ، فمتى اختلفت الآلهة الواجبة ، وتغايرت ، اختلفت الصفات الثابتة لها ، وهذا التخالف الثابت للصفات ذاتى لا ينفك عنها ، ومتى اختلفت الصفات اختلفت الأفعال الصادرة عن الذات ، بواسطة هذه الصفات ، وهذا خلاف يستحيل أن يحصل معه وفاق ، ويستحيل أيضا أن ينفذ مراد واحد دون الآخر ، لأن القادرية مفروضة الوجود فى كل منهما ، والمقدورية متحققة فى الممكن ، فلو تعدد الواجبون

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٥ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٤

لتخالفت أفعالهم بمقتضى اختلاف وتغاير صفاتهم ، ولو تخالفت أفعالهم لما وجد العالم أصلاً ، لأن أفعالهم إما وجودات فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، وإما إيجاد من أحدهما واعدام من الآخر ، وهذا يؤدى إلى عدم وجود نظام للكون بالمرة ، وهو محال بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، فثبت نقيضه وهو الوحدة ، وهو المطلوب وهذا الدليل يثبت الوحدة فى الأفعال أيضا .

(٤) لو كان هناك إلهان متصفان بوجوب الوجود مؤثران[١] فى إيجاد الممكنات لما وجد العالم ، لكن قد ثبت وجود العالم بالمشاهده ، فما أدى إلى عدم الوجود وهو التعدد باطل ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب . بيان الملازمة أنه لو تعدد الإله لا يخلو الحال إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر استمرار عدمه ، أو أراد أحدهما حركته والآخر سكونه ، فلا يخلو الحال إما أن ينفذ مرادهما فيكون الشيء موجوداً لا موجوداً ، أو متحركا لا متحركاً ، فى آن واحد ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال بداهة ، فما أدى إليه وهو التعدد يكون محالا ، فيثبت نقيضه وهو الوحدة . وإما أن لا ينفذ مراد واحد منهما فيلزم عجزهما ، وعدم وجود العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل فثبتت الوحدة ، إذ لا واسطة بينهما .

وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم عجز من لم ينفذ مراده ، فيثبت للآخر العجز ضرورة التماثل ، فلا يوجد العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل ، أو نقول إن من نفذ مراده هو الإله ومن لم ينفذ مراده ليس بإله ، وفرض التماثل يكون باطلا .

وإن اتفقا فإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معاً بأن يؤثر كل منهما على سبيل الاستقلال فى كل جزء ، فيكون واقعا بقدرتيهما بدون معاونة من إحداهما

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٣٦ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥ .

للأخرى ، وهذا يلزمه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو باطل ، لما يلزم عليه من كون الأثر الواحد أثرين ، وذلك لا يعقل إذ الوحدة تنافى التعدد ، وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتبا بأن يوجد أحدهما الشىء ، ثم يوجده الآخر ، وهذا يلزمه تحصيل الحاصل ، وهو باطل ضرورة ، فبطل ما أدى إليه وهو تعدد الآله ؛ وإما أن يتفقا على إيجاد الشىء معا بطريق التعاون ، وهذا يلزمه عجز كل واحد على الانفراد ، والعجز ينافى الألوهية ، وإما ين يتفقا على تصرف أحدهما فى بعض العالم والثانى فى البعض الآخر وهذا مستحيل لوجهين .

الأول أنه إذا أوجد أحدهما بعض العالم فإما أن يبقى الآخر قادرا على إيجاده أو غير قادر ، والأول باطل لأن إيجاد الموجود محال ، والثانى باطل أيضا ، لأنه يلزم عليه عجز الإله الثانى ، لأنه لما تعلقت قدرة الأول بإيجاد هذا البعض ، فقد سد على الثانى طريق تعلق قدرته ، فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلها ، لأن عدم نفاذ قدرة الثانى إنما جاء من تصرف الأول .

الوجه الثانى : أن اختصاص أحد الإلهين بنوع دون آخر يلزم فيه التخصيص من غير مخصص ، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به ، فإن فرض أن هناك مخصصا خارجاً لزم أنه حاكم عليهما ، وأنهما حادثان والفرض القدم ، ولا يقال إن التخصيص كان باختيارهما ، لأن الفاعل بالاختيار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك ، فيتأتى لكل واحد منهما أن يتصرف فى مقدور الآخر ومراده ، وهو غير ممكن ، لأنه إن تصرف فيه فإما بالإيجاد وإما بالإعدام ، فإن كان بالأول لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان بالثانى لزم عليه الاضطراب وعدم نظام الكون ، وهو باطل بالمشاهدة ، فنتج من ها أن التعدد محال مع فرض الاختلاف والاتفاق .

واعلم أن تجويز الاتفاق بين الإلهين إنما هو مجرد فرض واعتبار ، وعند التأمل لابد من حصول الاختلاف عند التعدد ، قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله

لفسدتا ﴾[١] وقال تعالى ﴿ وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾[٢] .

وقال تعالى ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾[٣] .

وهذا الدليل يثبت الوحدة فى الأفعال أيضا .

الوحـــدة فى الصفات

الدليل على أن الله واحد فى صفاته بمعنى أنه ليس لغيره صفة تماثل صفته تعالى أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى واجب ، ووجود غيره جائز ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا ، حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وأما الدليل على الوحدة فى الصفات بمعنى أنه ليس له صفتان من جنس واحد كإرادات[٤] وعلوم ، فحاصله أن يقال : لو كان للبارى صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التى تعددت من الصفات التى يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقتضية للكمال فقط ، بدون أن يكون لها دخل فى إيجاد الممكن ، كالبصر والسمع ، فإن كان الأول فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية فى الإيجاد كان وجود الثانية عبثاً ، وإن كانت غير كافية ، بل كانت محتاجة لأخرى من نوعها كانت كل واحدة

---

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .
(٢) الآية رقم ٩١ من سورة المؤمنون .
(٣) جزء الآية رقم ١٦ من سورة الرعد .
(٤) الأولى أن يقول : كإرادتين ، وعلمين ، وقدرتين بالتثنية وليس بالجمع لأن الكلام فى ذلك ، وهو انتفاء ثبوت صفتين من جنس واحد . كما يدل على ذلك كلامه الآتى .

منها على انفرادها ناقصة ، وكونها ناقصة مستحيل ، لأن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى أكمل أنواع الوجود ، فتكون صفاته أكمل الصفات ، وذلك يقتضى أن تكون كافية فى الإيجاد ، غير محتاجة لأخرى من نوعها معها ، وإن كانت من صفات الكمال فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى ، أو غيره ، فإن كان الأول كان وجودها عبثاً ، لأنها لم تثبت كمالا زائداً ، وإن كان الثانى بطل كونها من جنس الأولى ، حيث كان المترتب على وجودها غير المترتب على الأخرى ، والغرض خلاف ذلك ، فبطل وجود صفتين لله من جنس واحد .

وبذلك البيان السابق تم دليل الوحدة فى الذات والصفات والأفعال ، وقد نسب إلى بعض الطوائف غير الإسلامية مخالفة فى الوحدانية فوجب التعرض لذكر أقوالهم وردها .

المخالفون فى الوحدانية

المخالفون فى الوحدانية ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى عبدة الأوثان .[1]

الطائفة الثانية الثنوية[2] .

---

(١) هذا الكلام يخالف ما ورد فى شرح المواقف والمقاصد حيث قال صاحب المواقف ، إنه لا مخالف فى هذه المسألة (يعنى التوحيد) إلا الثنوية دون الوثنية ، ذلك لأن الوثنيين لا يقولون بإلهين مخالفين أو بإلهين واجبى الوجود ، وإنما يقولون بمعبودات متعددة هى الأصنام والأوثان ، أما الخالق فواحد قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ — أما الثنوية ومنهم المانوية والمجوس فيقولون بأصلين قديمين ، هما النور والظلمة ، أو فاعل الخير (يزدان) وفاعل الشر (أهرمان) .

أما النصارى فلم يقولوا بأصلين متساويين ، بل قالوا باتحاد اللاهوت بالناسوت ، أو بحلول اللاهوت فى الناسوت (يراجع فى ذلك شرح المواقف جـ ٨ مبحث الوحدانية والحلول والاتحاد ، وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٤٧ وما بعدها) .

(٢) الثنوية هم الذين يقولون بالأصلين ، مثل : النور والظلمة ، أو إله الخير وإله الشر .

الثالثة بعض طوائف النصارى .

أما **الطائفة الأولى** فكانت عبادتها للأوثان لا تخرج عن أربعة طرق ، كل فريق اختار طريقا منها .

أما الفريق الأول فقد رأى أن الكواكب يترتب على ظهورها ووصول أشعتها إلى العالم السفلى منافع تعود على الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، فاعتقد أنها مصدر لتلك الآثار ، فأوجب على نفسه عبادتها ، ولما رأى أن هذه الكواكب تأفل(١) فى بعض الأوقات ، ولا تشاهد دائما صنع أصناما لتكون صوراً وتماثيل لها ، فكان يعبد هذه الأصنام ، لأنها صور لتلك الكواكب .

وأما الفريق الثانى وهو المعروف بأصحاب الطلاسم ، الذين يترصدون الوقت الصالح للعمل النافع ، فقد رأى أنه يظهر كوكب فى ذلك الوقت الصالح للعمل النافع ، فاعتقد أنه مصدر للأعمال النافعة ، ولما رآه يغيب ولا يستمر ، صنع صنما ليكون مثالا لذلك الكوكب ، المعبود لهم ، فكان يعبد الصنم لأنه مثال لذلك الكوكب .

وأما الفريق الثالث فكان يعتقد أن الإله الأعظم نور فى غاية العظمة والإشراق ، وأن الملائكة أنوار تختلف بالصغر والكبر ، فاتخذ صنما عظيما وبالغ فى تحسينه حتى وضع عليه يواقيت وجواهر كثيرة ، وجعله مثالا للإله ، ثم اتخذ أصناماً أخر ، تختلف بالصغر والكبر ، لتكون مثالاً للملائكة ، وكان يعبد جميع هذه الأصنام ، لأنها مثال للمعبود الأصلى .

وأما الفريق الرابع فكان يعتقد أن الإله بلغ فى العظمة حداً بحيث لا يصلح ذلك الإنسان الذى يصيب فى عمله تارة ويخطىء أخرى ، أن يكون عابداً له ، للنقص القائم به ، وإنما الذى يصح أن يكون عابداً له ، هو المخلوق الذى لا يخطىء أصلاً ، وهم الملائكة ، فجعل الإله معبوداً للملائكة دون سواهم ، وجعل الملائكة معبود الإنسان ، فصنع تماثيل لتكون صوراً للملائكة وكانوا يعبدونها .

---

(١) تأفل أى تغيب ولا تظهر .

وكل هذه الطوائف أشركت بالله تعالى لأنها جعلت معه معبوداً آخر .

ويكفينا فى الرد على الفريق الأول والثانى أن نقول : قد قام الدليل على أن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله تعالى ، دون سواه ، (انظر دليل الوحدانية) ، ومجرد ترتب الآثار على ظهور الكواكب ، لا يقتضى أنها هى المؤثرة ، بل هذا من قبيل ربط شىء بشىء ، ولو أمعنت النظر قليلا لظهر لك جليا أن جميع الأشياء التى تحصل فى الكون ، من نبات ، وولادة حيوان ، ونمو أجسام ، وخروج من ظلمة الجهل ، إلى نور العلم ، وتحول من شقاوة إلى سعادة ، وإيجاد وإعدام ، لا يحصل إلا بعد وجود أسباب عادية ، كما اقتضت الحكمة ترتبها عليها ، فلو كان مجرد الترتب مقتضيا لألوهية المترتب عليه للمترتب لما دخلت الآلهة تحت حصر ، وحينئذ فالأحق بأن يعبد ، هو ما ثبت بالأدلة السابقة أنه الفاعل المختار ، واجب الوجود المتصرف فى الكون وحده دون سواه .

وأما الفريق الثالث فيقال له : إن كون الملائكة نورا أنها تعبد ، بل المقتضى للمعبودية كون المعبود إلها منفردا بالإيجاد ، مستقلا بالسلطان ، ولا يلزم أن يكون المعبود مشاهدا ، فلا معنى لصنع تمثال له .

أما الفريق الرابع فيقال له : إن النقص فى العابد مع الكمال المطلق فى المعبود هو الذى تقتضيه الألوهية ، والعبودية ، ولو كان العابد مماثلا للمعبود فى الكمال ، لما صح أن يكون عابدا أصلا .

ولا أدرى كيف ساغ لهم أن يجعلوا الإنسان عابداً للمَلَك ، والكل مشترك فى العبودية والمخلوقية ، ولا فارق بين الإنسان والملك إلا أن الإنسان غير معصوم ، والملك معصوم ، وكان اللازم على قولهم هذا ، أن الانبياء يعبدون لأنهم معصومون ، بل قام الدليل على أن النبى أفضل من الملك . اهـ

الطائفة الثانية الثنوية

هذه الطائفة فرقتان الأولى المانوية الثانية المجوس . أما الأولى فقالت : إن للعالم فاعلين قديمين ، نور وظلمة ، فيحدث عن النور الخير ، وعن الظلمة الشر ،

وأما الثانية وهي المجوس فقالت : إن للعالم فاعلين : أحدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع ، والثاني الشيطان ، وهو فاعل الشر ، وخالق الحيوان الضار ، واتفقت هذه الطائفة على أن الله تعالى قديم ، ولكنهم قالوا إنه جسم اختلفوا في الشيطان فقال بعضهم إنه قديم وقال البعض الآخر إنه حادث .
واختلف هذا البعض في سبب حدوثه فقيل إن الله تعالى لما تفكر في أنه يجوز خروج ضد عليه يعارضه في أمره استوحش فتولد من وحشته إبليس ، وهو فاعل الشر ، وقيل إن الله شك في خروج ضده عليه ، فتولد من هذا الشك إبليس ، وقيل غير ذلك تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وليس لهم في هذه الأقوال شبهة يستند إليها عقلا أو نقلا ، غاية الأمر لهم قالوا إن فاعل الشر شرّير وفاعل الخير[1] خيّر ، والواحد لا يكون خيّر شريرا ، فوجب أن يكون الإله متعددا ، ولرد تلك الشبهة التي استندوا إليها نقول لهم إن كلمة خير وشرير ، تحتمل معنيين ، الأول (وهو المتبادر) إن الخير مصدر الخير الكثير والشرير مصدر الشر الكثير الثاني أن الخير منيغلب خيره شره ، فإن أريد المعنى الأول فلا مانع من أن يكون مصدر الخير الكثير والشر الكثير واحدا فلا حاجة للتعدد ، بل التعدد محال ، لما سبق من أدلة الواحدانية ، وإن أريد المعنى الثاني تنزلا نقول لهم : إن من أعمال الخيّر دفع الشر ، فإن الخير إما أن يكون قادرا على دفع الشر أو لا فإن كان قادرا على دفع الشر وتعلقت قدرته به عطل على إله الشر عمله ، فلا يكون إلها ، وإن لم يكن قادرا كان عاجزا ، فلا يكون إلها ، كيف وقد قلتم بألوهيته ، فبطل التعدد الذى صرتم إليه ، وأنهلت تلك الشبهة التي استندتم اليها والله تعالى أعلم .

الطائفة الثالثة النصارى

نقل صاحب روح المعاني في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة ﴾ مانسب إلى النصارى واشتهر عنهم بالنسبة للألة

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

فذكر ما يفيد أنهم فى هذا المبحث لم يتفقوا ، بل تباينت كلمتهم ، وحاصل ما ذكر يرجع إلى أن بعضهم يقول بتعدد الأله ، والبعض يقول باتحاد الأله مع غيره ، والبعض يقول بالحلول ، والبعض يثبت ابنا لله ، وحيث إننا الآن بصدد ماقالوه فى الوحدانية فينبغى أن نقتصر على قول الفرقة القائلة بالتعدد .

وأما القول بالاتحاد فسنذكره فى مبحث نفى الاتحاد والقول بالحلول نذكره فى مبحث نفى الحلول .

والقول بالبنوة نذكره فى مبحث نفى الولد .

ذكر الإمام السمرقندى فى كتابه : المسمى (بالصحائف الألهية) أن بعض الفرق من النصارى وهم أوائل الملكانية يقول : إن الآلهة ثلاثة ، أحدهم عيسى ثم عدل أواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا إن الله تعالى جوهر ، وله ثلاثة أقانيم ذاتية ، أى ثلاثة خواص جوهرية ، أقنوم الأب وهو الذات ، وأقنوم الإبن وهو الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، وهو الحياة ، وهذه الثلاثة واحدة فى الجوهرية .

وذكر صاحب روح المعانى أن الفرقة المعروفة بالملكانية وهم أصحاب ملكان الذى ظهر ببلاد الروم ، واستولى عليها ذهبوا إلى أن الأقانيم غير الجوهر القديم ، وأن كل واحد منها إله ، وصرحوا بالتثليث وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ثم ذكر أن طائفة من النسطورية قالت إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة ، حى ، ناطق ، موجود ، وصرحوا بالتثليث كالملكانية . ولم أطلع على شبهة استند إليه كل من هاتين الطائفتين فى قولهم بالتثليث ، وقد بين الله تعالى فى كتابه العزيز أن التثليث كفر فقال ﴿ **لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة** ﴾[1] وذكر فى عدة آيات مايفيد أن الإله واحد لا متعدد والأدلة المتقدمة لإثبات الوحدانية كافية فى الرد عليهما ، وعلى كل من يقول بالتعدد .

---

(١) جزء الآية رقم ٧٣ من سورة المائدة .

دفع شبهة

رب قائل يقول تصريحك بأن المخالف فى الوحدانية من الطوائف غير الإسلامية ، وسكوتك عن ذكر مخالف فى هذا المبحث من الطوائف الإسلامية ، قد يفيد أنه لا يوجد من بين الطوائف الإسلامية من يخالف فى وحدانية البارى سبحانه وتعالى بجميع أنواعها ، كيف هذا وقد نقل عن كل فريق من علماء الكلام ما يفيد المخالفة ، فى هذا المبحث ، وإليك البيان :

نقل عن الأشعرى أن لله صفات قديمة واجبة لذاتها ، زائدة على الذات ، وهذا يستلزم تعدد القدماء ، فيكون منافيا للوحدة فى الذات ، التى هى عدم تعدد واجب الوجود .

ونقل عن المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وهذا يستلزم وجود شريك لله فى فعله ، فيكون منافيا للوحدة فى الأفعال .

ونقل عن الحكماء أن العقول العشرة قديمة ، وأن العقل العاشر هو المفيض لصور الكائنات ، وهذا يستلزم أيضا وجود شريك لله فى فعله ، فيكون منافيا للوحدة فى الأفعال ، وحينئذ فالمخالف فى هذا المبحث بعض الطوائف الإسلامية وبعض الطوائف غير الإسلامية .

والجواب عن تلك الشبهة أنه مع التنزل وتسليم تلك الأقوال نقول إن التوحيد المتفق عليه بين أئمة علماء الكلام هو نفى تعدد الواجب المستحق للعبادة ، الموجد للأجسام ، وهذا لا ينافيه قول من تلك الأقوال المذكورة ، فإن الأشاعرة وإن قالوا بقدم الصفات ووجوبها لذاتها ، لكنهم لم يقولوا بأنها مستحقة للعبادة ، وموجدة للأجسام ، ومع ذلك فسيأتى فى المبحث التالى لهذا ما يفيد أن الأشاعرة لم يقولوا بذلك ، والتحقيق أن الصفات عندهم وإن كانت زائدة ، لكنها أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

كذلك قول المعتزلة بخلق العبد لأفعاله الاختيارية لا ينافى الوحدانية ، بمعنى عدم تعدد ذات الواجب المستحق للعبادة الموجد للأجسام .

كذلك قول الفلاسفة بقدم العقول العشرة ، أن العقل العاشر هو المفيض للتصور على الكائنات ، لا ينافى الوحدانية بالمعنى المذكور ، لأنهم نسبوا قدماً للعقول وتصرفاً لها ، لكنهم لم يقولوا إن الواجب لذاته متعدد ، ولا بأن المعبود متعدد .

ومن هذا البيان يتضح لك أن جميع الطوائف الإسلامية كلمة واحدة فى أن الله تعالى واحد ، أى الواجب لذاته المستحق للعبادة ليس متعدداً والله تعالى أعلم .

وإلى هنا ينتهى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ويليه الجزء الثانى وأوله : كلمة فى الصفات .

الموضوع	الصفحة
تقديم فضيلة الأستاذ الشيخ الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية	أ جـ
مقدمة فضيلة الأستاذ الدكتور المحقق والمعلق على الكتاب	٣ ـــ ٦
خطبة المؤلف رحمه الله تعالى وبيان المنهج المقرر	٧
تعريف علم التوحيد ـــ موضوعه . ثمرته	١٠ ـــ ١٢
تاريخ تدوين علم الكلام	١٢ ـــ ١٥
أشهر الكتب المؤلفة فى هذا الفن	١٥
العلم المطلق ـــ تصوره	١٦
حجة القائل بأن تصوره ضرورى	١٧
حجة القائل بأن تصوره نظرى يعسر تحديده	١٨ ـــ ١٩
القول الثالث : إن تصوره نظرى ولا يعسر تحديده	٢٠ ـــ ٢٣
تقسيم العلم إلى التصور والتصديق	٢٣
تقسيم آخر للعلم	٢٥
التصديقات الضرورية	٢٥ ـــ ٣١
رؤية النار من بعد كبيرة	٣١
رؤية الكبير البعيد جداً صغيراً	٣١
رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس	٣٣
الشبهة الثانية والثالثة	٣٥
الشبهة الرابعة	٣٦
الفرقة الرابعة وتعرف بالسوفسطائية	٣٩ ـــ ٤٠
مبحث النظر ـــ المبحث الأول تصوره	٤١ ـــ ٤٥
المبحث الثانى فى إفادة النظر العلم	٤٥
تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد	٤٥
استدلت السمنية إلى شبه	٤٧ ـــ ٤٩

الموضوع	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

